KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

5. JAHRGANG HEFT 1/2 1940/41

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 62

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1940/41, Heft 1/2

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Sofia/Bulgarien, Bulevard Car Ferdinand 26. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Zur Bedeutung der russischen liturgischen Gesangstradition für die Entzifferung der byzantinischen Neumen.

Von

Erwin KOSCHMIEDER, München.

Wie hinlänglich bekannt, ist die Deutung der byzantinischen Neumen lange ein sehr umstrittenes Gebiet gewesen und bis vor kurzem trotz der Verdienste *Fleischers*, *Riemanns* u. a. noch nicht als endgültig geglückt angesehen worden. Nun haben etwa in den letzten 20 Jahren die Forschungen *Welleszs*, *Tillyards*, *Carsten Höegs* u. a. viel Licht in dieses dunkle Gebiet gebracht, und die wissenschaftliche Literatur hierzu ist um eine ganze Reihe wertvoller Positionen vermehrt worden. Die bibliographischen Verzeichnisse z. B. in *Welleszs:* Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik, Münster 1923 (Liturgiegeschichtliche Forschungen, H. 6), in *Welleszs:* Byzantinische Musik, Breslau 1927 (Jedermanns Bücherei), bei *I. D. Petresco*, Les Idiomèles et le Canon de l'office de Noël, Paris 1932, sowie bei *O. Tiby*, La musica bizantina, Mailand 1938, legen ein Zeugnis davon ab, mit welchem Eifer die byzantinische Musik in der letzten Zeit studiert worden ist.

Die Schwierigkeiten, die die Forschung hier zu überwinden hatte, waren in folgenden Tatsachen begründet:

1. Eine griechische Neumenschrift ist zwar noch bis in die letzte Zeit hinein in der Kirche Griechenlands im Gebrauch, aber sie hat im Laufe von fast 1000 Jahren mehrere Reformen durchgemacht, die ihren einstigen Charakter nicht mehr erkennen lassen. Die heutige griechische Neumenschrift ist also für die Entzifferung besonders der älteren Phasen bis zu einem gewissen sehr hohen Grade unbrauchbar.
2. Als Quellen, auf die man sich hier stützen konnte, blieben musiktheoretische Schriften der Byzantiner und vor allem die Neumen selbst übrig.

Man baute also die Entzifferung der ältesten Phasen der Neumenschrift auf einer Analyse der Neumen an Hand der byzantinischen Musiktraktate auf, deren Auslegung jedoch an sich gar große Schwie-

rigkeiten bot. Dessenungeachtet kam man unter Berücksichtigung von späteren leichter verständlichen Notierungen zu konstruktiven Ergebnissen, die den Spezialisten dieses Gebietes bereits Übertragungen von Melodien des 11. Jahrhunderts ermöglichten (vgl. *Petresco,* Les Idiomèles ..., und *Welleszs* Übertragungen von Oden aus dem Hirmologium in „Trésor de Musique Byzantine", Bd. I, Paris 1934 sowie die Reihe Transcripta der Monumenta Musicae Byzantinae, hrsg. v. *Carsten Höeg, H. J. W. Tillyard* und *Egon Wellesz).*

Eine weitere Quelle aber für die Entzifferung der „frühbyzantinischen" Notation (8. bis 12. Jahrhundert), nämlich die unter dem Namen „krjukovoe pis̀mo" oder „znamennoe pis̀mo" bzw. „sematische Notation" den Lehrbüchern der Notationskunde geläufige russische Neumenschrift, kannte man wohl,[1] auch wußte man ihre Bedeutung für unser Problem zu schätzen,[2] aber nur mehr in der Theorie. In der Praxis hat man sich trotz O. *v. Riesemanns*[3] verdienstvollen Hinweises auf die Ergebnisse russischer Forschungen dieser Quelle für die Entzifferung des Zeichensystems nicht bedient, ja man meint eher umgekehrt durch diese Entzifferung der byzantinischen Neumen einen Schlüssel zur altrussischen Notation gefunden zu haben.[4] Ohne die große Bedeutung einer sicheren Entzifferung der byzantinischen Neumen für die Probleme der altrussischen Notation zu bezweifeln, glaube ich jedoch, demgegenüber erneut im folgenden auf die Bedeutung der russischen Notation für die Fragen der byzantinischen Neumen hinweisen zu müssen.

Über die Beziehungen der byzantinischen zur russischen Notation gilt rein geschichtlich kurz folgendes: Die russische Notation wurde den Byzantinern zu einer Zeit entlehnt, als diese sich noch einer Entwicklungsstufe der Neumen bedienten, deren Entzifferung für uns wohl am wichtigsten aber auch am schwersten war. Man unterscheidet nämlich bekanntlich folgende Etappen[5] in der Entwicklung der Neumen:

I. Die ekphonetischen Zeichen (6. bis 13. Jahrhundert): Über die Worte der Evangelien und anderer im Gottesdienst feierlich zur Verlesung gelangender Texte der Bibel gesetzte Zeichen, die das Heben und Senken der Stimme, die „Intonation", für den psalmodierenden Vortrag angaben.

---

[1] Abgesehen von der reichhaltigen russischen Literatur (vgl. *E. Koschmieder,* Die wichtigsten Hilfsmittel zum Studium des russischen Kirchengesanges [Jhrbb. f. Kultur u. Gesch. der Slaven 1928]), besitzen wir hierzu *Riesemanns* deutsche Dissertation, Die Notationen des altrussischen Kirchengesanges, Leipzig 1909.

[2] Vgl. *E. Wellesz,* Aufgaben und Probleme, S. 74 u. S. 110.

[3] In der *Riemann*-Festschrift 1909.

[4] Vgl. *Tillyard, J. W.,* Byzantine neumes: The Coislin notation. (Byzantinische Zeitschrift, Bd. 37, 1937, S. 358.)

[5] Vgl. *Wellesz,* Byz. Musik, S. 39 ff.

II. Die byzantinischen Neumen, und zwar:
1. die frühbyzantinische (paläobyzantinische, Strichpunkt-) Notation (8. bis 12. Jahrhundert), nicht für den Vortrag gelesener Texte, sondern den Gesang von Liedern bestimmt;
2. die mittelbyzantinische (hagiopolitische, runde) Notation (12. bis 15. Jahrhundert), eine Weiterentwicklung der vorigen sowohl in paläographischer als auch in notationssystematischer Beziehung;
3. die spätbyzantinische (kukuzelische, hagiopolitisch psaltische) Notation (15. bis 19. Jahrhundert), ebenfalls eine Weiterentwicklung, und zwar eine recht komplizierte der vorigen.

III. Die neugriechische Notenschrift (seit Anfang des 19. Jahrhunderts): Völliger Neuaufbau des inzwischen unverständlich gewordenen Systems unter teilweiser Verwendung derselben Zeichen und Anlehnung an abendländische Praktiken.

Russische Neumenhandschriften mit Kirchengesängen haben wir bereits aus dem 11. und 12. Jahrhundert.[6] Wenn sie nach dem Vorbilde byzantinischer Neumen entstanden sind, so können sie also nur der unter II, 1 genannten frühbyzantinischen Notation nachgebildet sein, und in der Tat weisen die ältesten russischen Neumenhandschriften eine sehr große Ähnlichkeit[7] mit byzantinischen gerade dieser Epoche auf. Man vergleiche nur beispielsweise die Reproduktion aus cod. graec. 136 der Wiener Nationalbibliothek (11. Jahrhundert) bei *Wellesz*, Byz. Mus., Taf. 10, S. 90, mit dem Fastentriodion aus der Bibliothek der Petersburger Geistlichen Akademie Nr. 96 (Mitte des 12. Jahrhunderts) bei *Metallov*, Russkaja simiografija, Taf. XXIV. Die Ähnlichkeit geht so weit, daß man mühelos die unbedingte Identität einer ganzen Reihe von Zeichen erkennen kann. Freilich ist auf slavischem Boden frühzeitig eine eigene Stilisierung der Zeichen vorgenommen worden, die sie mehr dem Unzialcharakter des Textes anpaßte, ja die ältesten Handschriften zeigen — zufällig? — gerade diese Gestalt (vgl. z. B. *Riesemann*, Taf. II, Hs. der Moskauer Synodalbibl. Nr. 149). Aber es ist auch hier nicht schwer, die Identität festzustellen, und nach den

[6] Vgl. *V. M. Metallov*, Russkaja simiografija, Moskau 1912, S. 11 ff.

[7] O. *v. Riesemann*, Notation. S. 14/15, ist der gegenteiligen Ansicht und betont, daß nur mit einer griechischen Hs. eine allerdings überraschende Ähnlichkeit bestehe: mit dem Hirmologium des Esphigmenischen Klosters auf dem Athos (11. Jahrh.), das sich aber von den übrigen griech. Hss. völlig unterscheide. Reproduktionen daraus gibt *V. M. Metallov:* Bogosluženoe pěnie russkoj cerkvi 1912, Taf. IV—VII. Eine Reproduktion gibt auch *S. V. Smolenskij*, O drevne-russkich pěvčeskich notacijach 1901, S. 21. Ich vermag diesem Urteil *Riesemanns*, der sich übrigens dabei auf *Smolenskij* beruft, nicht beizustimmen. Die Notation in der Pariser Hs. Coislin 220 (*Petresco*, planche XXVI ff.) ist der altrussischen, wie wir unten noch sehen werden, recht ähnlich, und die ganze „byzantinisch-syrische" Notation *S. V. Smolenskijs* und *V. M. Metallovs* scheint mir eine höchst anfechtbare Konstruktion zu sein.

weiter unten genannten Arbeiten *Preobraženskijs* sind wohl alle Zweifel daran geschwunden.

Es erhebt sich also die Frage, ob die russische sematische Notation uns für die Entzifferung der byzantinischen Neumen Erkenntnisse vermitteln kann, die nicht schon unmittelbar aus der Auslegung der byzantinischen Musiktraktate und der Analyse der frühbyzantinischen Neumen gewonnen wurden, — und ob nicht auch umgekehrt die letzten Errungenschaften der Byzantinologen in der Musikwissenschaft gewisse Erkenntnisse für die Analyse der altrussischen Notation versprechen.

Zu dieser Frage will ich versuchen im folgenden einen Beitrag zu liefern. Das Problem, das ich dabei berühren möchte, betrifft die Schlußformeln der Gesänge, die in den neueren Übertragungen aus frühbyzantinischen Neumenhandschriften in einer für mich nach der russischen Tradition unerwarteten Form auftreten.

Ich werde daher im folgenden

1. die Zuverlässigkeit der russischen Überlieferung hinsichtlich der Bewahrung der übernommenen Melodien beleuchten,
2. die Melodiebildung der russischen Gesänge kennzeichnen,
3. die Bedeutung der Schlußformeln für die Melodien darlegen,
4. bestimmte Schlußformeln aus byzantinischen und russischen Handschriften in der Notation und in ihrer Übertragung vergleichen und
5. ein paar methodologische Schlußbemerkungen anfügen.

1.

Die russische Überlieferung.

Wie bekannt, ist der traditionelle Schatz an Gesängen der russisch-orthodoxen Kirche in einem Kanon von Gesangbüchern (Oktoich, Irmolog, Prazdniki und Obichod) enthalten, die seit 1772 in immer neuen Auflagen erschienen. Diese Gesänge gehören im wesentlichen dem „známennyj rospěv" an, d. h. der Fassung, die die „Krjuki-" (d. i. Neumen-)Handschriften bieten, wie sie noch bis ans Ende des 17. Jahrhunderts im allgemeinen Gebrauch waren, bis das auch in den gedruckten Notenbüchern verwendete 5-Linien-System Eingang fand. Nur die Altgläubigen pflegen bis auf den heutigen Tag den Gesang weiter nach den Neumen- oder „Krjuki"-Handschriften. Unter ihnen lebt also die alte Tradition heute noch, so daß wir hier eine noch fließende Quelle für die Entzifferung der russischen „Krjuki" besitzen, die die russischen Forscher wie *Smolenskij* und *Metallov* für ihre Darstellung dieser Notation auch reichlich ausgeschöpft haben. Natürlich stellt ihre Notation die jüngste Stufe der Entwicklung dieses Systems in Rußland dar, und es er-

hebt sich jetzt die Frage: Wie weit und in welcher Beziehung hat sich diese Phase von dem entfernt, was die Russen im 11. Jahrhundert von den Griechen übernahmen?

Vom paläographischen Standpunkt aus können wir hier natürlich eine recht bedeutende Veränderung des Duktus der einzelnen Zeichen feststellen.[8] Wir sind jedoch in der Lage, diese allmählichen Formveränderungen in den sehr zahlreich erhaltenen Krjukihandschriften genau zu verfolgen. DieseVeränderungen fallen also für das uns hier interessierende Problem nicht ins Gewicht, und von einer Darstellung der paläographischen Frage kann mit Hinblick auf *Riesemanns* Arbeit und die beiden eben genannten notationspaläographischen Werke hier natürlich abgesehen werden.

Sehr viel wichtiger ist die Frage, welche Veränderungen im System vorgenommen wurden. Hier sind einige Reformen zu nennen. Die erste, wenn wir in der Chronologie von der Einführung des 5-Linien-Systems zurückgehen, war die des Mezenec. Nach einem vergeblichen Reformversuch von 1655 hatte der Car 1668 eine Kommission einberufen, die unter dem Vorsitz des Mönches Aleksandr Mezenec die russischen Gesangbücher zu revidieren und zu verbessern hatte. Es handelte sich dabei im wesentlichen um die Entfernung der sogenannten Chomonie[9] und einiger anderer Auswüchse. Die Kommission führte diese ihr aufgetragene Arbeit gewissenhaft aus, veränderte aber dabei das Zeichensystem nur in einem für uns ganz unwesentlichen Punkte und paßte nur die Melodie durch geringfügige Verschiebungen oder Kürzungen dem durch Beseitigung der Chomonievokale (*Bog* für *Bogo*, *dneś* für *denese* usw.) um viele Silben gekürzten Text, dem sogenannten „novoe istinorěčie", an. Die Veränderung im Zeichensystem aber, die damals vorgenommen wurde, war durch die Absicht hervorgerufen, die nunmehr neu geordneten Gesangbücher durch eine Drucklegung rasch und ohne Schreibfehler einheitlich zu verbreiten. Ein für die damaligen Verhältnisse kaum zu überwindendes technisches Hindernis bildeten dabei die „Merkbuchstaben" des Šajdurov, von denen sogleich noch die Rede sein soll. Sie wurden nämlich in den Handschriften normalerweise mit Zinnober geschrieben, wodurch eine wunderbare Übersichtlichkeit der Notation erreicht, der Druck aber der Zweifarbigkeit wegen über die Maßen erschwert wurde.

[8] Vgl. die Tafeln bei *V. M. Metallov*, Russkaja simiografija, 1912, und *S. V. Smolenskij*, O drevne-russkich pěvčeskich notacijach, 1901.

[9] Unter Chomonie versteht man die Aussprache der alten kirchenslavischen Halbvokale in jeder Position als o̲ und e̲ und die Ersetzung der Halbvokalzeichen durch o̲ und e̲, z. B. БОГО für БОГЪ usw. Vgl. *E. Koschmieder*, Przyczynki do zagadnienia chomonji w hirmosach rosyjskich, Wilna 1932 (dtsch. Résumé).

Mezenec schlug daher vor, sie durch ein neues sinnreiches System schwarzer Beizeichen zu ersetzen, die auch tatsächlich eingeführt wurden. Die Drucklegung kam aber trotzdem nicht zustande, ja die neuen Zeichen vermochten die roten Buchstaben Šajdurovs nicht aus den Handschriften zu verdrängen, sondern traten in der Folgezeit als ein überflüssiger Ballast in den Handschriften neben ihnen auf, indem sie gleichzeitig doch nur dasselbe ausdrückten wie jene.[10] Eine für uns hier wesentliche Veränderung des Notationssystems hat also diese Reform nicht gebracht, und da wir aus dieser Zeit (1668) ein verhältnismäßig ausführliches Lehrbuch des sematischen Systems von eben jenem Mezenec[11] besitzen, in dem der vorherige Stand mit aller Gründlichkeit auseinandergesetzt ist, sind uns auch für die Entzifferung der Notation vor 1668 durch diese Reform nicht die mindesten Schwierigkeiten erwachsen.

Die nächste Reform, wenn wir in der Chronologie weiter zurückgehen, stellt die Einführung eben jener Merkbuchstaben Šajdurovs im 16. Jahrhundert dar. Bis dahin war nämlich die Bezeichnung der Tonhöhe unvollkommen gewesen, da eine sehr große Zahl der Zeichen in dieser Beziehung mehrdeutig war. Die Neuerung bestand kurz darin, daß grundsätzlich jedem Zeichen ein kleiner roter Buchstabe vorangestellt wurde, der für ein einstufiges, d. h. nur einen Ton bezeichnendes Sema die Höhe dieses Tones bzw. seinen Platz in der Skala angab, für mehrstufige, d. h. eine ganze Tonfolge bezeichnende Semata — und solcher gab es eine große Zahl — die des höchsten Tones bezeichnete. Es waren das: ͵Г = g, ͵Н = a, Ч = h, Т = $\bar{c}$, Н = $\bar{d}$, ҫ bzw. • = $\bar{e}$, м = $\bar{f}$, ͵П = $\bar{g}$, ПП = $\bar{a}$, м̇ = $\bar{b}$, п̇ = $\bar{\bar{c}}$, П̇П = $\bar{\bar{d}}$ (Einzelheiten s. *Riesemann:* Notationen, 65 ff.). War bis dahin zum Singen nach diesem System außer einer guten Kenntnis der Zeichen selber auch eine gute Vertrautheit mit der mündlichen musikalischen Überlieferung erforderlich, so ermöglichten nunmehr diese Buchstaben, durch die die Tradition des 16. Jahrhunderts genauestens festgehalten worden ist, grundsätzlich ein Singen auf Grund genauerer Kenntnis nur des Systems. Die Bedeutung der einzelnen Zeichen aber wurde durch diese klarere Tonhöhenbezeichnung in nichts geändert. Diese Reform erschwert uns also das Verständnis älterer Handschriften nicht, sondern erleichtert es in sehr hohem Maße, und es erhebt sich nur die Frage, welche Veränderungen vorher, d. h.

---

[10] Vgl. O. *v. Riesemann*, Die Notationen des altrussischen Kirchengesanges, 1909, S. 49.

[11] Hrsg. v. *S. V. Smolenskij* u. d. T.: Azbuka znamennago pěnija... starca Aleksandra Mezenca (1668-go goda), Kazań 1888 — mit ausführlichem, vorzüglichem Kommentar.

seit dem Beginn der Überlieferung bis ins 16. Jahrhundert, in der Tradition eingetreten sind.

Gehen wir also vom 16. Jahrhundert noch weiter zurück, so müssen wir feststellen, daß von rein paläographischen Veränderungen des Duktus abgesehen, rein äußerlich wesentliche Veränderungen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts nicht nachweisbar sind. Über den gleichen Worten des Textes finden wir mit den wenigen geringfügigen Schwankungen, die auch sonst im russischen Kirchengesang stets synchronistisch nachweisbar sind, dieselben Zeichen, so daß wir annehmen können, System und Melodien sind schon im 14. Jahrhundert im wesentlichen die gleichen gewesen wie im 16. Jahrhundert zu Zeiten Šajdurovs.

An der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts aber müssen irgendwelche Veränderungen eingetreten sein. Zu dieser Zeit ist nämlich eine ganze Anzahl von Zeichen, die vom Beginn der Überlieferung an im Gebrauch gewesen waren, in den Handschriften nicht mehr anzutreffen. Irgendwelche geschichtlichen Nachrichten von einer Reform in dieser Zeit haben sich zwar nicht erhalten und, obwohl wir auch weiterhin bis zum Beginn der Überlieferung wieder über den gleichen Worten des Textes, abgesehen von den später verschwundenen Zeichen, im wesentlichen die gleichen Semata finden wie später vom 14. Jahrhundert ab, so ist doch das Vorliegen einer Reform an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert unzweifelhaft. Welcher Art sie war, läßt sich aber heute noch im einzelnen schwer sagen, aber angesichts der deutlichen Übereinstimmungen mit der späteren Notation wird man *Smolenskij* unbedenklich zustimmen können, der (O drevnerusskich pěvčeskich notacijach, S. 43 ff.) die Ansicht ausspricht, daß sie zwar bedeutungsvoll gewesen sei, aber im Grunde genommen das Wesen der Melodien nicht verändert habe. Sie stellt offenbar eine Vereinfachung der Notation durch Entfernung gewisser selten gebrauchter Zeichen dar, die als völlig oder annähernd gleichbedeutend mit anderen, häufiger gebrauchten, ohne Schaden durch diese ersetzt werden konnten. Auf keinen Fall aber haben wir einen Anlaß anzunehmen, daß dabei die Bedeutung der übrigen, später beibehaltenen Zeichen verändert worden wäre, wenn auch immerhin die volle Aufklärung dieser Frage eine sehr lohnende Aufgabe bleiben mag.

Aus all dem geht hervor, daß die drei Reformen, die wir für die sematische Notation in Rußland nachweisen können, weder die Grundzüge des Notationssystems noch die Melodien selbst in den wesentlichen Punkten verändert haben. Danach stellt die heute noch bei den Altgläubigen lebende und mit der Azbuka des Mezenec übereinstimmende Überlieferung eine vorzügliche Quelle für die Entzifferung der altrussischen sematischen Notation in ihren ältesten

Handschriften dar und gestattet uns, einen großen Teil der Melodien des 11. und 12. Jahrhunderts mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit zu entziffern. Das muß für die Entzifferung der frühbyzantinischen Neumen von großer Bedeutung sein, selbst wenn man nur die Kontrollmöglichkeit in Betracht ziehen will.

Umgekehrt, glaube ich, liegt die Bedeutung der byzantinischen für die Deutung der altrussischen Notation viel mehr auf notationssystematischem Gebiete als auf dem Gebiete der Rekonstruktion alter Melodien. D. h. ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß von der byzantinischen Notation aus endlich das völlig abstruse und hoffnungslose Dunkel gelichtet wird, das über dem Chaos der Systematik der ganzen sematischen Notation trotz ihrer verhältnismäßig guten Lesbarkeit ruht.

2.

Die Melodiebildung.

Aus obigem wird zunächst verständlich, daß alles, was *Wellesz* für die Melodiebildung der orthodoxen Gesänge als charakteristisch ansieht, vor allem das Prinzip der mosaikartigen Aneinanderreihung von fertigen Motiven oder Formeln, die sich überall in neuem Zusammenhang wiederholen, eben auch für den russsichen Kirchengesang kennzeichnend ist.

Von den modernen byzantinischen Forschungen unbeeinflußt ist die russische Musikwissenschaft schon längst zu diesem Ergebnis gelangt. *I. Voznesenskij* hat in einer bienenfleißigen Arbeit[12] das gesamte Melodienmaterial aufgearbeitet und, gestützt auf Arbeiten *Arnolds*, erneut festgestellt, daß eben dieses Mosaikprinzip in der Melodiebildung vorliegt. Ein jedes Lied zerfällt dabei in eine Anzahl musikalischer Strophen (stroka), die sich ihrerseits wieder aus dem Angesang (zapěv), dem Grundmotiv (osnova) und dem Abgesang (pripěv) zusammensetzen. Diese Strophen kennzeichnet eine gewisse Wandlungsfähigkeit, die sie den verschiedensten Texten anpassungsfähig macht, wobei zu beachten ist, daß den russischen Kirchengesängen eine symmetrische Takteinteilung im Sinne der abendländischen Musik durchaus fremd ist. Die Wandelbarkeit der Strophe beruht darauf, daß vor allem der Angesang außerordentlich elastisch ist. Er kann stark umgestaltet und ganz besonders beliebig durch rezitationsartig wiederholte Töne erweitert werden, er kann aber auch ganz fehlen. Dasselbe gilt, wenn auch meist in geringerem Maße, vom Abgesang. Auch das Motiv selbst kann unter Umständen in gewissen Variationen auftreten. Diese Wandelbarkeit der Tonfolge hat hier m. E. eine ähnliche Bedeutung wie für uns die Wandelbarkeit der Harmonisation einer Melodie, die die altrussischen uni-

[12] *I. Voznesenskij*, O cerkovnom pěnii Pravoslavnoj Greko-rossijskoj cerkvi, Bd. I u. II, Riga 1889—1890.

sono und ohne Orgel vorgetragenen Gesänge nicht kennen. Sie ist jedoch den einzelnen Strophen in verschiedenem Grade eigen. Einige besitzen sie so gut wie gar nicht, nämlich besonders die Schlußformeln, die am Ende des ganzen Liedes stehen, aber auch eine aus mehreren verschiedenen Motiven zusammengestellte Strophe abschließen können. Und was *Wellesz* an anderem Material[13] beobachtet hat, trifft in hohem Maße auch für den russischen Kirchengesang zu: über die Zugehörigkeit zu einem der acht Kirchentöne entscheidet weniger der theoretische Aufbau der Leiter, als vielmehr das vorliegende Material an Motiven und ganz besonders die Schlußformeln, auf die wir sogleich noch zu sprechen kommen.

Nun hat im byzantinischen Kirchengesang, wie *Wellesz* das dartut (Byz. Mus., S. 35) eine Überflutung der alten byzantinischen Melodien mit orientalischen stattgefunden, die jene entweder ganz verdrängten oder stark umgestalteten. Im russischen Kirchengesang fehlt es zwar nicht an ähnlichen Erscheinungen, denn auch hier fanden später viele fremde Melodien Eingang. Aber sie wurden — und das ist ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen der russischen und der griechischen Überlieferung — als „bulgarskij rospěv", „grečeskij rospěv" usw. besonders geführt und nicht in die im 11. Jahrhundert aus Byzanz übernommenen Gesänge, den sogenannten „znamennyj rospěv", hineingearbeitet.

3.

Die Schlußformeln.

War für die Zugehörigkeit zu einem der Kirchentöne das Motivmaterial im allgemeinen ausschlaggebend, das in dem betreffenden Liede auftritt, so sind das in noch viel höherem Maße die Schlußformeln. Sie sind sowohl in der synchronischen, als auch — soweit wir es heute überblicken — in der diachronischen Betrachtung nicht wandelbar.

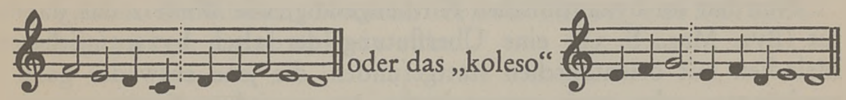
Ihre Beständigkeit zeigt sich unter anderem sogar auch in den Gesängen, die die Altgläubigen „s napěva" singen. Es gibt nämlich eine ganze Reihe von oft gesungenen Liedern, bei deren Rezitation die Altgläubigen sich nicht mehr an die in den Gesangbüchern aufgezeichneten Neumen, sondern an eine mündlich überlieferte Tradition halten. Diese traditionellen Melodien sind im wesentlichen Vereinfachungen der schriftlich aufgezeichneten, wobei auch allerlei stärkere Veränderungen der Melodien auftreten. Charakteristisch für die Schlußformeln selbst in dieser Tradition ist ihre verhältnismäßig sehr große Widerstandsfähigkeit gegen Veränderungen.[14] Auch in

[13] Vgl. *E. Wellesz*, Aufgaben und Probleme, S. 16 u. 113, sowie: Die Struktur des serbischen Oktoechos (Ztschr. für Musikwissenschaft, Bd. II), und Byz. Musik, S. 48.

[14] Vgl. *E. Koschmieder*, Teorja i praktyka rosyjskiego śpiewu neumatycz-

den Wirrnissen, die die Chomonie hervorrief, haben sich die Schlußformeln treulich erhalten.

Diese Formeln nun besitzen eine ebenso formelhafte (vielleicht abgekürzte?) Notation, die immer aus einer Gruppe von auch sonst selbständig auftretenden Zeichen besteht, ohne daß diese Zeichen jedoch stets die ihnen sonst zukommende normale Bedeutung hätten. Und es ist sehr bezeichnend, daß diese Ergebnisse einer modernen musikwissenschaftlichen Analyse schon von jeher die Grundlage der russischen Sängerpraxis gewesen sind, denn die einzelnen Formeln oder „popěvki“ besitzen in der Terminologie der Sänger von alters her ihre eigenen Namen,[15] wie z. B. die „pastela“:



die „dolinka meňšaja“, „rafatka“ usw. Ihre Kenntnis bei den Sängern war also auf mündliche Tradition gegründet, da ja die Notation in ihrer formelhaften Kürze nur für den Eingeweihten verständlich war. Sie bildeten und bilden einen wesentlichen Punkt im Unterricht des Kirchengesanges, wobei Sammlungen der Formeln, besonders das Buch „kokizy“,[16] eine große Rolle spielten.

Nach den obigen grundsätzlichen Erwägungen dürfte feststehen: Wurde überhaupt etwas unverändert von den Russen aus den griechischen Gesängen entlehnt, so waren das wohl in erster Linie die Formeln und ganz besonders die Schlußformeln.

4.

Russische und byzantinische Kadenzen im Hirmologium.

Vergleicht man die einzelnen byzantinischen Gesänge der frühbyzantinischen Notationsperiode mit ihren russischen Entsprechungen im „znamennyj rospěv“, so kann man hinsichtlich der verwendeten Notationsformeln feststellen, daß in den griechischen unverhältnismäßig oft die gleichen oder zum mindesten sehr ähnliche Zeichengruppen auftreten wie in der russischen sematischen Notation, was natürlich nach Lage der Dinge kein Zufall sein kann. Zu dieser Erkenntnis war *Preobraženskij* schon 1906 auf einer Reise nach dem Athos gelangt.[17] Ja, seiner Ansicht nach sind überhaupt die russischen Kirchengesänge nichts weiter als die mit nur sehr geringfügigen Mo-

nego na tle tradycji staroobrzędowców wileńskich (Ateneum Wilenskie, X, 1935, S. 295 ff.).

[15] Vgl. *I. Voznesenskij*, O cerkovnom pěnii Pravoslavnoj Greko-rossijskoj cerkvi, I, 1890, S. 134 ff.; O. *v. Riesemann*, Notationen, S. 57/58, und besonders *V. M. Metallov*, Azbuka krjukovago pěnija, 1899, S. 45 ff.

[16] Vgl. O. *v. Riesemann*, Notationen, S. 57/58.

[17] *A. V. Preobraženskij*, O schodstvě russkago muzykal'nago piśma s grečeskim ... (Russkaja Muzykal'naja Gazeta, XVI, 1909).

difikationen übernommenen byzantinischen Gesänge des 11. Jahrhunderts, was auch schon *Voznesenskij* mit großer Bestimmtheit ausgesprochen und mit einer Fülle von Argumenten sehr allgemeinen Charakters gestützt hatte.[18] Aber wie *Voznesenskij* nicht über Allgemeinheiten hinausgekommen ist, so ist es andererseits *Preobraženskij* nicht vergönnt gewesen, sein streng auf handschriftlichen Quellen basiertes Material mit allen Einzelheiten in erschöpfender Weise zu veröffentlichen und mehr als das Prinzip seiner Ansichten an einigen Beispielen aus dem Sticherarion darzutun.[19] Die uns hier besonders interessierenden Gesänge aus dem Hirmologium, die in letzter Zeit von den Musikologen des Westens übertragen worden sind, hat er dabei nicht berührt. Ich will daher diese Frage hier nochmals anschneiden, wobei ich mich bemühen werde, mit kurzer Wiederholung nur der hier im Zusammenhang unentbehrlichen Punkte aus den Darlegungen *Preobraženskijs* Einzelheiten über die Kadenzen des Hirmologiums auszuführen, die m. E. gerade für die Beurteilung der Übertragungen *Petrescos* von großer Bedeutung sind.

Leider ist nun, besonders, was die Gesänge des Hirmologiums anlangt, das bisher aus altrussischen Handschriften edierte Material überaus dürftig, während das griechische Reproduktionsmaterial gerade in der Zeit, in der dieser Aufsatz in der Redaktion des „Kyrios" ruhte, durch den prächtigen Band II der Monumenta Musicae Byzantinae[20] eine höchst bedeutsame Bereicherung erfahren hat. Dem liebenswürdigen Entgegenkommen des Herrn Direktors Witold Suchodolski verdanke ich einen vollständigen Zyklus von Lichtbildern der beiden ältesten bisher bekannten altrussischen Hirmologien[21] der Typographischen Bibliothek Nr. 149 und Nr. 150 (jetzt aufbewahrt im „Centrarchiv" in Moskau). Für dieses Entgegenkommen gestatte ich mir an dieser Stelle nochmals meinen ergebensten Dank auszusprechen. Ich hoffe, daß es mir gelingt, diese in jeder Beziehung wertvollen Kulturdokumente demnächst der Wissenschaft in einer gedruckten Ausgabe zugänglich zu machen. Diese Photographien ermöglichten mir einen Vergleich mit den bisher veröffentlichten Lichtbildern aus griechischen Hirmologien, wobei ich vor allem der oben schon genannten prächtigen Arbeit *Petrescos* verpflichtet bin. Ich gestatte mir also, zunächst aus diesen Quellen und einer russischen Chomoniehandschrift aus der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts (St. und Univ.-Bibl. Breslau: Msc. slav. 5) im folgenden parallele Texte zusammenzustellen, die weitere Folgerungen ermöglichen sollen.

---

[18] *I. Voznesenskij*, O cerkovnom pěnii Pravosl. ... cerkvi, I, S. 202 ff.

[19] *A. V. Preobraženskij*, Greko-russkie pevčie paralleli XII—XIII vv. (De Musica, Bd. II, Leningrad 1926, S. 60—76.)

[20] Hirmologium Athoum, edendum curavit *Carsten Höeg*, Copenhague 1938.

[21] Vgl. *V. M. Metallov*, Russkaja simiografija, S. 12.

Chom. S. 2: ᾱ
Photogr. II, 1
Coislin 220: fol. 9

I.

1.

Хри - стосъ ража - ете ся сла - ви - те Хри - стосо со

ХРИСТОСЪ РАЖАѤТЬ СА СЛАВИТЬ ХРИСТОСЪ СЪ

Χρι - στος γεν - να - ται δο - ξα - σα - τε Χρι - στος εξ ου-

2.

не - бе - - - си сря - - щите. Хри - стос на земли

НЕ - БЕ - СЕ СЪРА - ЩЕТЬ. ХРИСТОСЪ НА ЗЕМЛИ

ρα - νων απαν - τη - σατε. Χρι - στος επι γης

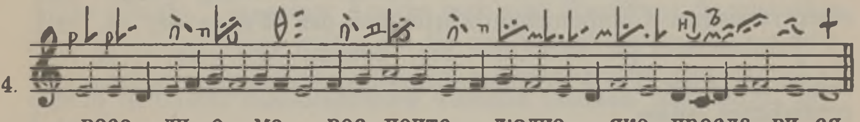
3.

возноси - - - те ся по - и - те господе - ви ве - ся земля и

ВЪЗ - НѢ - СЕ - ТЕ СА ПОИ - ТЕ ГОСПОДЕВИ ВЬСА ЗЕМЛА И

υψω - θη - τε ασατε τω Κυριω πασα η γη και

4.



весе - ли - е - ме вос - поите людие яко просла - ви ся.

ВЕ - СЕ - ЛИѤМЬ ВЪСПОИТЕ ЛЮДИѤ ЯКО ПРОСЛАВИ СА.

εν ευφ - ροσυ - νη ανυ - μνη - σατε λαοι οτι δε - δο - ξασ - ται.

Chom. S. 12: $\overline{\text{T}}$
Photogr. II, 5
Coislin 220: 9v

II.

1. Перво - вѣ - че - но - - моу о - то оте - - ца роженоу и

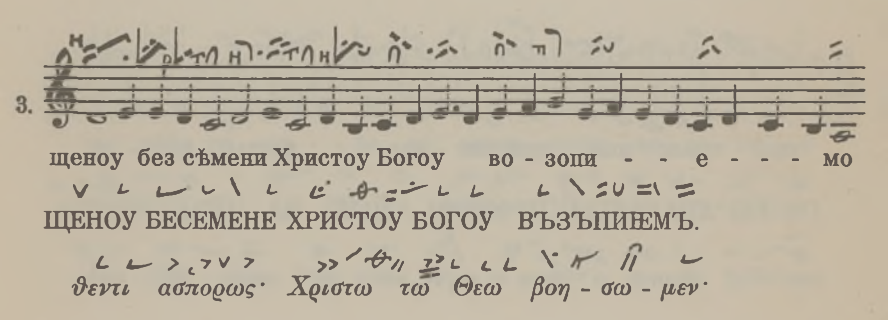
ПЬРВО - ВѢЧЬ - НОУ - У - МОУ. ОТЪ ОТЬЦА РОЖЕ - НОУ

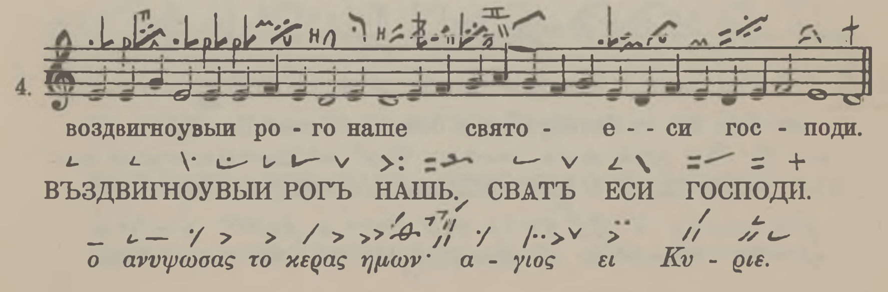
Τω προ των αιω - νων· εκ πα - τρος γεν - νη-

2. нетлѣне - ноу сыноу и во послѣденяя о - то дѣ - вы - вопло-

НЕТЬЛѢНЬНОУ СЫНОУ И ВЪ ПОСЛѢДЬНАЯ ОТЪ ДѢВЫ. ВЪПЛЪ-

θεντι αρρευστως υιω· και επ᾿εσχατων εκ παρθενου σαρκω-





Chom. S. 20: Д̄'
Photogr. II, 9
Coislin 220: 9ᵛ

III.

1.

Жезло ис корени и - ос - сѣ - ева и цвѣ - то о - то не - го

ЖЬЗЛЪ ИС КОРѢНЕ ИОСѢО - ВА. И ЦВѢТЪ ОТЪ НЕ - ГО

Ραβδος εκ της ριζης Ιεσ - σαι· και αν - θος εξ αυ-

2.

Хри - с - те от дѣвы про - зя - бло е - - - - - сте из

ХРИ - СТЕ. ОТЪ ДѢВЫ ПРО - ЗАБЛЪ Ѥ - - - - СИ. ИЗ

της Χρι - στε· εκ της παρ - θενου ανε - βλασ - τη-

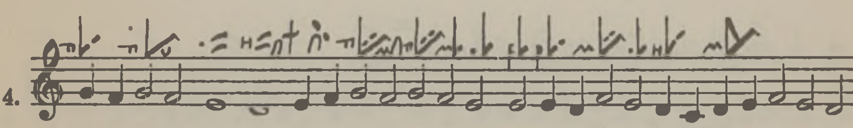
3.

горы хвале - ныя присѣне - ны - я часты при - дѣ

ГО - РЫ ХВАЛЬНЫЯ ПРѢСѢНЬ - НЫЯ ЧА - СТЫ. ПРИДЕ

σας· εξ ορους ο αινε - τος· κα - τα - σκιου δα - σεος·

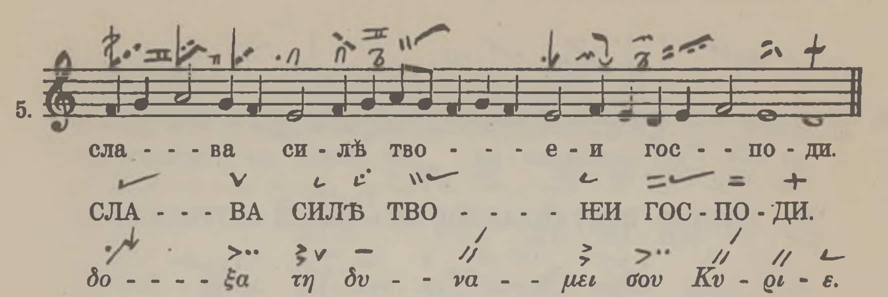
4.



воп - лощ ся от безмоуженыя безплоте - ныи Бо - го

ВЪПЛЪЩЬ СА. ОТЪ БЕЗМОУЖЬНЫЯ. БЕСПЛЪТЬНЫИ БОГЪ.

ηλ - θες σαρκωθεις εξ απειρανδρου· ο αυλος και Θεος



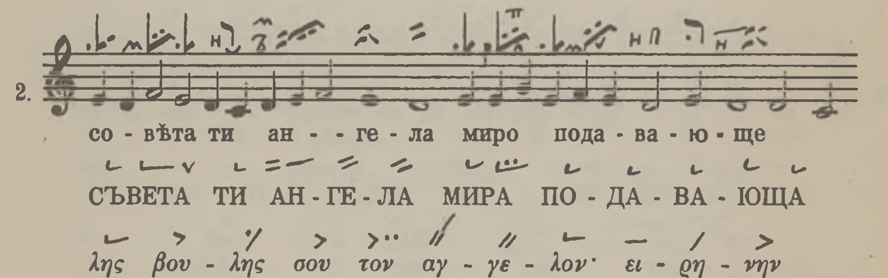
Chom. S. 27: ē
Photogr. II, 17
Coislin 220: 9ᵛ—10

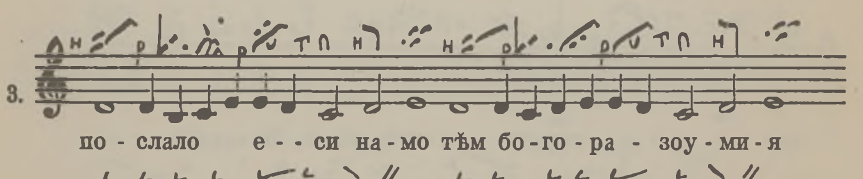
IV.

1\. Богъ сыи мира о - теце ще - дро - та - мо ве - ликаго

БОГЪ СЫ. МИРА ОТЬЦЬ ЩЕ - ДРО - ТАМЪ ВЕЛИКААГО

Θεος ων ειϱηνης· πατηϱ οικ - τιϱ - μων· της μεγα-





ПОСЪЛАЛЪ ѤСИ НАМЪ. ТѢМЬ БОГО - РАЗОУМИЯ.

παϱ - εχο - μενον απεστει - λας ημιν· οϑεν ϑεογνωσιας·

4. ко свѣ - - тоу наставляе - ми от нощи оу - треннюющe
КЪ СВѢТОУ НАСТАВЛАѬМИ. ОТЪ НОЩИ ОУТРЬНЮЮЩЕ
προς φως οδηγη - θεντες· εκ νυκ - τος ορθρι - ζοντες·

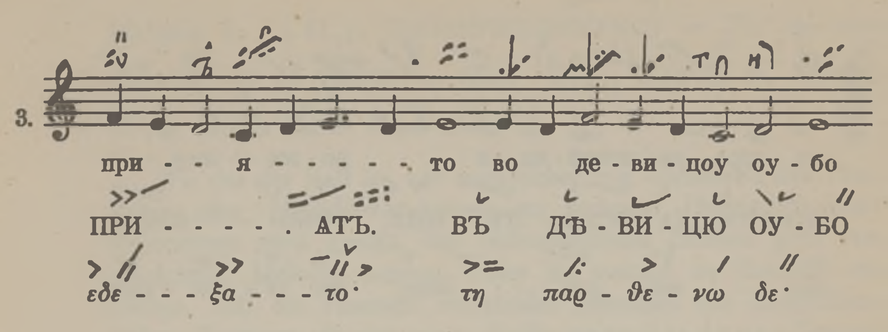
5. сла - восло - ви - мо тя чело - вѣкол - ю - - - - бе - че.
СЛАВОСЛОВИМЪ ТА ЧЛО - ВѢ - КОЛЮ - - БЬЧЕ.
δοξο - λογου - μεν σε φι - λανθ - ρω - πε.

Chom. S. 35: ѕ
Photogr. II, 18
Coislin 220: 10

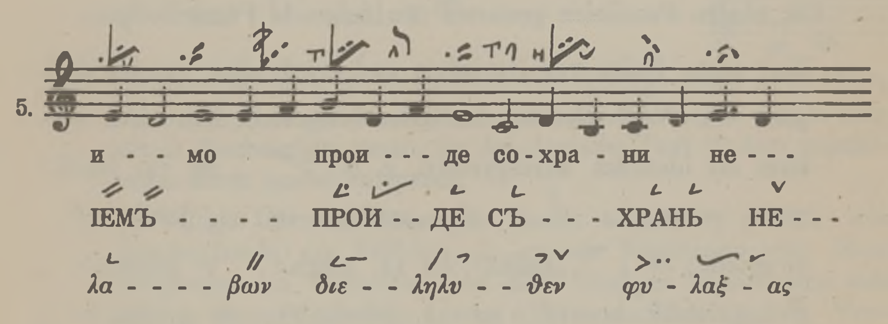
V.

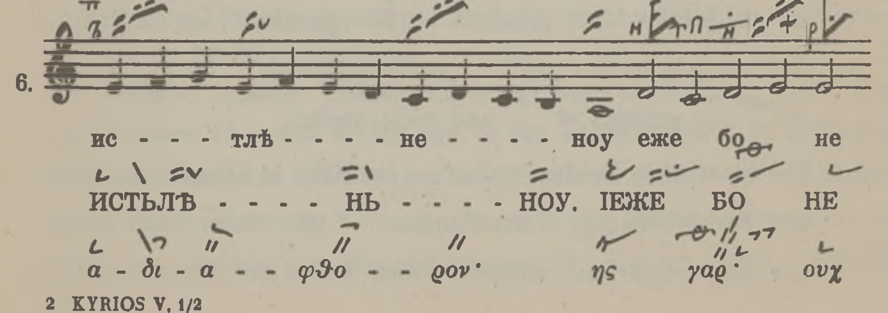
1. Оутро - ба и - о - ны мла - де - не - ца не
ОУ - ТРО - БА Ιω - - - НЫ МЛАД. - - НЬ - ЦА НЕ
Σπλαγχ - νων Ιω - - - ναν. εμ - - - βρυων απη-

2. вре - ди мо - - рес - ки - - и звѣ - ре е - ди - - на - - го
ВРЕ - ДИ. МОРЬ - - - СКЫИ ЗВѢРЬ ѤДИ - НО - ГО
με - σεν· (ενα - - - λιος θηρ οιον


3.
при - - я - - - - - то во де - ви - цоу оу - бо
ПРИ - - - - . АТЪ. ВЪ ДѢ - ВИ - ЦЮ ОУ - БО
εδε - - - ξα - - - το· τη παϱ - θε - νω δε·


4.
во - - - се - ле ся сло - во и пло - те при-
ВЪ - - СЕЛЬ СА СЛО - ВО И ПЛЪТЬ ПРИ-
ενοι - κη - σας ο λο - γος και σαϱ - - - κα


5.
и - - мо прои - - - де со - хра - ни не - - -
ІЕМЪ - - - - ПРОИ - - ДЕ СЪ - - - ХРАНЬ НЕ - - -
λα - - - - βων διε - - λη λυ - - θεν φυ - λαξ - ας

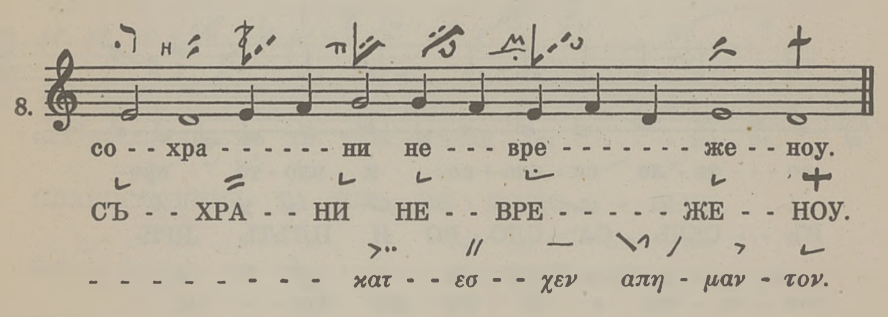

6.
ис - - - - тлѣ - - - - - не - - - - - ноу еже бо не
ИСТЬЛѢ - - - - - НЬ - - - - - НОУ. ІЕЖЕ БО НЕ
α - δι - α - - - φθο - - ϱον· ης γαϱ· ουχ

7.

по - стра - да истлѣ - ни - я ро - же - - шоу - ю

ПОСТРА - ДА ИСТЬ - ЛѢ - НИЯ. РОЖЬ - - ШЮЮ

υπε - - - στη ρευ - - - - σεως· την τε - κου - σαν



Die obigen Parallelen gestatten uns folgende Feststellungen:

1. Eine ganze Reihe von slavischen und griechischen Semata sind, ganz wie *Preobraženskij* das schon festgestellt hat, ohne weiteres als identisch anzusprechen, z. B.: , im 12. Jahrh.: = griech.: ; „statija", im 12. Jahrh.: // = griech.: // ; „palka", im 12. Jahrh.: = griech.: ; „golubčik borzyj", im 12. Jahrh.: >: = griech.: >·· ; „čaška", im 12. Jahrh.: V = griech.: V ; „stopica", im 12. Jahrh.: = griech.: ; „paraklit", im 12. Jahrh.: = griech.: ; „strěla gromnaja", im 12. Jahrh.: >> = griech.: >> und viele andere.
2. Die identischen Zeichen stehen — ebenfalls in Übereinstimmung mit *Preobraženskijs* Feststellungen — oft, wenn auch durchaus nicht immer, auf entsprechenden Teilen des Textes und der

Melodie, z. B.: II, 1: ПЬРВОВѢЧЬНОУУМОУ = *Τω προ των αιωνων*; II, 3: БОГОУ = *Θεω*; III, 2: ЧАСТЫ = *δασεος*; IV, 1: БОГЪ СЫ = *Θεος ων* u. a.

Wo das der Fall ist, hat man sicher mit Gleichheit der Tonfolge oder Melodiewendungen zu rechnen. Damit ist aber keineswegs etwa gesagt, daß nichtidentische Zeichen stets von ungleicher Melodie zeugen. Hier ist erstens in Betracht zu ziehen, daß die russische sematische Notation für einunddenselben Tonwert oft eine ganze Reihe v e r s c h i e d e n e r Semata besitzt, die z. B. dynamische, rhythmische oder Phrasierungsunterschiede ausdrücken, so daß eine abweichende rhythmische oder dynamische Auffassung eine andere Notation der sonst unveränderten Melodie hervorruft. So haben wir z. B. mit an sich gleicher Tonbedeutung (vgl. Azbuka starca Mezenca, S. 65 ff.):

und und und =

und und und =

und und =

Zweitens ist noch die Variabilität der Gesänge selbst in Betracht zu ziehen, von der oben schon die Rede war. Diese mußte hier oft in Erscheinung treten, da der slavische Text ja dem griechischen selten genau entsprach.

3. Auffällige Übereinstimmungen finden wir aber, ähnlich wie *Preobraženskij* im Stichirar, in ganzen Neumengruppen über entsprechenden Textteilen, und diese Gruppen wiederholen sich teils in einunddemselben Liede, teils in anderen Liedern. Vergleichen wir die betreffenden Stellen des altrussischen Textes mit dem des 17. Jahrhunderts, so sehen wir sofort, daß es sich bei diesen Übereinstimmungen um die oben erwähnten musikalischen Formeln handelt.

Beinahe völlige Übereinstimmung der altrussischen mit der griechischen Notation finden wir in der Zeichenfolge I, 3: golubčik borzyj — prostaja strěla — stat'ja — kryž: , in der griechischen Notation: , d. h. die gleichen Neumen, nur daß am Schluß der Gruppe anstatt ein steht, worauf

wir sogleich noch zurückkommen. Die spätere russische Notation ohne rote Merkbuchstaben bei den zwei letzten Zeichen belehrt uns, daß wir es hier mit der oben schon genannten „pastela“ zu tun haben, d. h. mit einer Formel, die besonders für die Schlüsse im ersten Kirchentone charakteristisch ist:

Und so finden wir nun auch überall, wo die „pastela“ in den russischen Handschriften am Schluß des Gesanges auftritt, in der griechischen Notation die gleiche Zeichenfolge: , nämlich außer I, 3: *δεδοξασται* — in II, 4: *ει Κυριε* — und III, 4: *σου Κυριε.*

Die letzte Note in dieser Gruppe, das Kreuz, ist in der russischen Notation wandelbar, ohne daß darum die Tonfolge einer Veränderung unterläge. Oft schreiben die Handschriften für ✝ auch oder auch später .[22] Es galt hier eben nur, den Schlußton (= ein ganzer Takt) als solchen zu fixieren. Wenn wir hier in der griechischen Notation der Hs. Coislin Nr. 220 mit Konsequenz finden, so braucht das nicht zu bedeuten, daß hier die Tonfolge eine andere war. Das „Ison“ kann sehr wohl einfach wie das Kreuz im Russischen die Rolle des Schlußzeichens übernommen haben, denn es tritt auch in den anderen Schlüssen als letztes Zeichen auf. Andere Handschriften weisen zum Teil einen Punkt dafür auf.[23]

Die „pastela“ tritt aber nicht nur im absoluten Schluß der russischen Gesänge auf, sondern auch innerhalb des Liedes, besonders in den Strophenschlüssen, wobei sie auch — je nach dem Text oder dem Anfang der folgenden Strophe — mit verschiedenen Tönen im „pripěv“ enden kann. So finden wir sie

a) ohne Veränderung (nur in der russischen Notation mit der „stat’ja“ anstatt des Kreuzes ✝ als Schlußnote) in IV, 1: ТИ АНГЕЛА, im 12. Jahrhundert mit einer leichten Veränderung am Anfang: ТИ АНГЕЛА, aber mit der für den absoluten Schluß normalen Zeichenfolge in der griech. Notation: *τον αγγελον*;

b) mit deutlichen Variationen im Strophenschluß II, 1, wo der nor-

[22] Vgl. O. *v. Riesemann*, Notationen, S. 75, Anm. 1.

[23] Vgl. z. B. das Hirmologium des 9. Jahrh. bei *Thibaut*, Monuments de la Notation Ekphonétique et Hagiopolite de l’Église Grecque, Petersburg 1913, S. 73 ff., oder das Hirmologium des Esphigmenischen Klosters auf dem Athos bei *V. M. Metallov*, Bogoslužebn. pěnie r. cerkvi, 1912, Taf. IV—VII.

malen Notation des 12. Jahrhunderts НЕТЬЛѢНЬНОУ СЫНОУ sowohl in der Chomonie-Handschrift als auch in der griech. Notation Variationen im pripěv gegenüberstehen: *ἀρρεύστως υἱῷ*. Ähnlich V, 2: ПЛЪТЬ ПРИЕМЪ: ПЛОТЕ ПРИИМО, griech.: *και σαρκα λαβων*;

c) mit ähnlichen Veränderungen, aber i n n e r h a l b der Strophe in IV, 1: ЩЕДРОТАМЪ: ЩЕДРОТАМО, griech.: *πατηρ οικτιρμων*

d) mit deutlicher Melodieverschiebung in I, 1, wo die Chomonie-Handschrift die „pastela" in normaler Form am Schluß der 2. Strophe (СРЯЩИТЕ) gegenüber deutlichen Abweichungen in den beiden anderen Handschriften aufweist, die griech. Handschriften dagegen die normale Notation am Schluß der 1. Strophe (*δοξασατε*) einer anderen russischen Notation des 12. Jahrhunderts und einer Veränderung im „pripěv" der Chomonie-Handschrift gegenüber zeigt.

Wir finden also eine der russischen „pastela" äußerlich gleiche Zeichenfolge in der griechischen Notation o h n e jede Veränderung dort, wo auch in den russischen Gesängen die „pastela" unveränderlich ist, nämlich im absoluten Schluß. Aber auch wo die „pastela" in den russischen Gesängen variabel ist, tritt in der griechischen Notation die nämliche Zeichenfolge auf, wobei auch sie ähnlich wie in der russischen Notation leichtere Veränderungen aufweist.

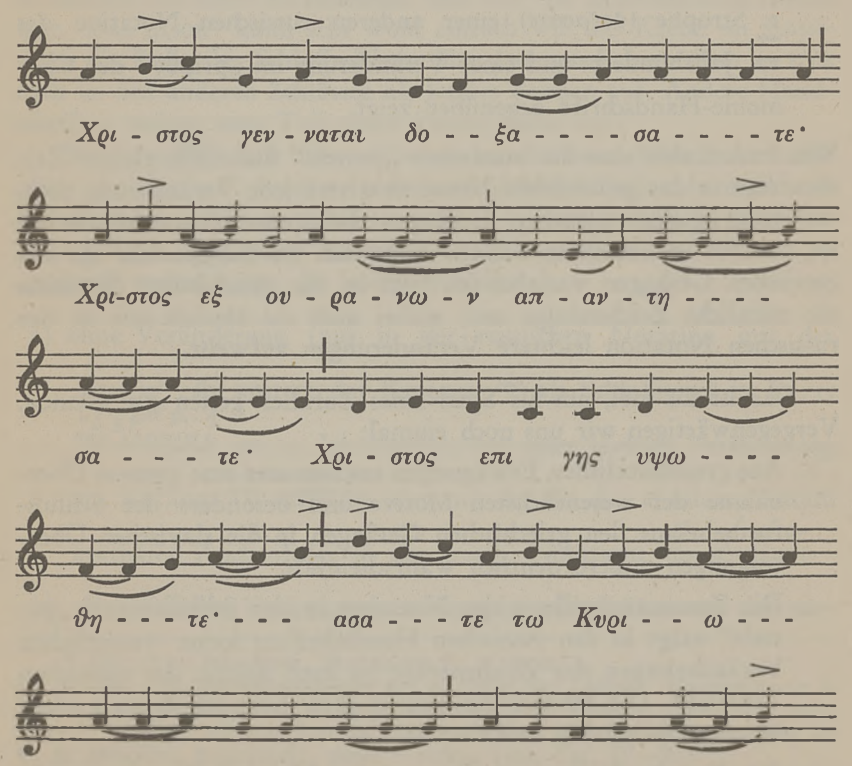
Das ist zu viel, um als Spiel eines Zufalles gelten zu können. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal:

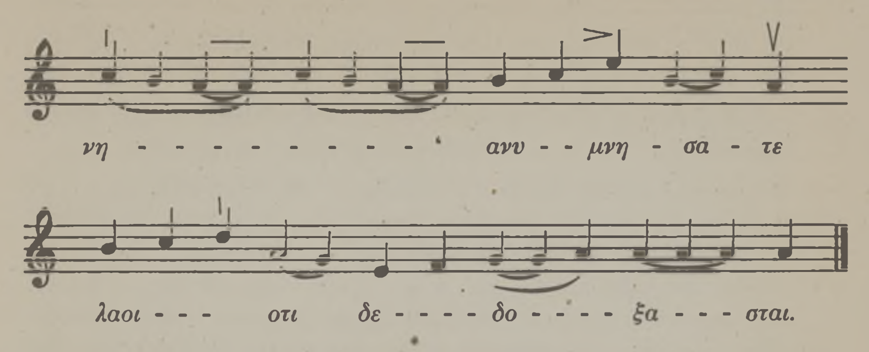
1. Aus grundsätzlichen Erwägungen erschien uns eine getreue Übernahme der wesentlichsten Motive und besonders der Schlußformeln aus den griechischen Gesängen in die slavischen Übertragungen außerordentlich wahrscheinlich.
2. Die Zusammenstellung der Notation in der Schlußformel „pastela" zeigt in den russischen Handschriften keine wesentlichen Veränderungen der Zeichenfolge bis zum Beginn der russischen Tradition. Die Formel lag also in ihrer heutigen Gestalt schon im 12. Jahrhundert vor.
3. An allen den Stellen, wo die russischen Handschriften „pastela"-

Schlüsse bieten, finden wir die gleiche Notation wie in den russischen Quellen auch in den byzantinischen Handschriften.

Man wird sich der Einsicht nicht verschließen dürfen, daß dieser Notationsbefund (Punkt 2 und 3) unsere grundsätzlichen Erwägungen (Punkt 1) vollständig bestätigen, so daß wir wohl nicht zu weit gehen, wenn wir behaupten, daß die Übereinstimmung der byzantinischen und altrussischen Gesänge in der Schlußformel „pastela" als erwiesen zu gelten hat.

Die Veranlassung zu diesen Darlegungen hat mir, wie schon gesagt, die Übertragung von Gesängen aus der frühbyzantinischen Notation durch neuere Forscher gegeben, die dabei die russische Tradition nicht berücksichtigt haben. So hat *Petresco* in seinem höchst verdienstvollen Werk: Les Idiomèles et le Canon de l'office de Noël auf Grund seiner Photographien (aus der Handschrift der Pariser Nationalbibliothek: Fonds Coislin 220), die auch unseren obigen Betrachtungen zugrunde lagen, die nämlichen Lieder in moderne Notenschrift übertragen, die uns beschäftigt haben. Ich gestatte mir, seine Übertragung des Weihnachtshirmos des K o s m a s von Majuma hier wiederzugeben:





Wir gewinnen hier fraglos folgenden Eindruck: Wenn man auch der Übertragung gewisse entfernte Ähnlichkeiten mit der russischen Tradition nicht absprechen wird, so kann man doch nicht umhin, starke Abweichungen besonders in den „pastela“-Schlüssen festzustellen. Sie legen nach dem oben Dargelegten den Schluß nahe, daß diese Übertragung unrichtig ist bzw. daß in der Entzifferungsmethode der frühbyzantinischen Neumen bei Berücksichtigung der russischen Überlieferung noch zum mindesten gewisse Vervollkommnungen möglich sind. Ich will hier selbstredend eine neue Deutung des byzantinischen Notationssystems mit Hilfe der russischen Tradition nicht versuchen. Für spätere Versuche aber möchte ich mir gestatten, in den folgenden Schlußbemerkungen einiges zur Erwägung zu stellen.

5.

Schlußbemerkungen.

Den ganzen Fragekomplex ist man leider heute noch nicht in der Lage restlos aufzuklären, da die hierzu nötigen Quellen immer noch einer musikphilologischen Veröffentlichung harren. Denn wenn auch in den höchst verdienstvollen Monumenta Musicae Byzantinae schon Hervorragendes geleistet worden ist, so steht doch einmal eine hierfür ganz besonders nötige Ausgabe des frühbyzantinischen Hirmologiums noch immer aus und ferner fehlt eine Ausgabe des altrussischen Hirmologiums. Die melismatisch stark verzierten und sehr variablen Gesänge des Sticherarions eignen sich nicht so gut für die schwierige Untersuchung. Zu klären wäre hier vor allem wohl folgendes:

1. Wie verhält sich die byzantinische Notation zur russischen in den übrigen Schlußformeln und „popěvki“?

   Wir finden auch hierzu schöne Entsprechungen in unseren obigen Beispielen, z. B. die „kulizma bol'šaja“: , im 12. Jahrh.: , byz.: , II, 3: ВОЗОПИЕМО: *βοησωμεν* und ganz ähnlich V, 3: *αδιαφθορον*, ferner die „dolinka

meňšaja", oder wie sie auch genannt wird, die „kolybel'ka": >: ∟ ∟∟ ∟— >>— >> + byz.: >·· ∟ ∟ >>— >> ∟— (IV, 4 Schluß) und andere; aber in unseren Beispielen treten sie zu spärlich auf, um uns weitgehende Schlüsse zu gestatten.

2. Wenn eine erschöpfende Untersuchung des Materials zu 1 eine Bestätigung der Darlegungen *Preobraženskijs*, d. h. vor allem eine weitgehende Übereinstimmung der „popěvki" ergibt — woran ich nicht mehr zweifle —, so entsteht die Frage: Lassen sich aus den russischen Melodien dieser „popěvki" unter Berücksichtigung der byzantinischen Musiktraktate Erkenntnisse für die Funktionen der in den griechischen Parallelstellen verwendeten byzantinischen Neumen gewinnen? *Preobraženskij* hat für eine derartige Untersuchung in den beiden oben zitierten Arbeiten sehr beherzigenswerte methodische Hinweise gegeben.
3. Ist die Annahme, daß die einzelnen byzantinischen Zeichen keine ganzen Tongruppen bezeichnen können, richtig — oder gibt es doch solche „Gruppenneumen", wie das die russische Tradition wahrscheinlich macht? Anderenfalls: wie ist die Entstehung der Gruppenneumen bei den Russen dann zu erklären?
4. Wie kann die oft sehr stark von der gewöhnlichen Bedeutung abweichende Geltung der einzelnen Zeichen in den Formeln der russischen Notation aus der byzantinischen Notation erklärt werden?
5. Lassen sich die bei der Reform vom 13./14. Jahrhundert entfernten Semata der altrussischen Notation aus der byzantinischen erklären?

Wittenberg und Byzanz.

Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlich-orthodoxen Kirche.

4. Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559.

Von

Ernst **BENZ**, Marburg (Lahn).

Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana, die 1559 von Melanchthon dem Patriarchen Joasaph von Konstantinopel überreicht wurde, ist in einer doppelten Form im Druck erschienen. Zunächst einmal ist eine Erstausgabe im Jahr 1559 bei Johannes Oporinus in Basel gedruckt worden. Der genaue Titel lautet: *Ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τουτέστι διδαχῆς χριστιανικῆς, προσενεχθεῖσα Καρόλῳ τῷ τῶν ῥωμαίων αὐτοκράτορι ἀνικητοτάτῳ, ἐν τῇ τοῦ σεβαστοῦ παρωνύμῳ τῆς Γερμανίας πόλει, ἔτει ἀπὸ τῆς χριστογονίας α φ λ, μεταφρασθεῖσα ὑπὸ Παύλου τοῦ Δολσκίου πλαέως.* Confessio Fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto in Comitiis Augustae anno M. D. XXX, Graece reddita a Paulo Dolscio Plauensi. Basileae 1558, 8°. Diese Ausgabe umfaßt 74 Seiten in 8°. Sie enthält ausschließlich den griechischen Text mit einer lateinischen Vorrede des Paulus Dolscius. Ein Exemplar dieses Drucks ist von Melanchthon dem Raitzen Demetrios, der ihn im Frühjahr 1559 besuchte, Ende September 1559 zur Überreichung an den Patriarchen mitgegeben worden.[1] In der vorigen Untersuchung wurde beschrieben, warum ihn dieses Exemplar nicht erreicht hat. Einige Exemplare desselben Druckes haben dann am 15. September 1574 die Tübinger Theologen Jacobus Andreae, Kanzler der Universität Tübingen, und Martin Crusius, Professor der lateinischen und griechischen Sprache daselbst, nach Konstantinopel geschickt und durch Stephan Gerlach, den Reiseprediger des kaiserlichen Gesandten an der Hohen Pforte, David von Ungnad, dem Patriarchen Jeremias von Konstantinopel und einigen anderen hohen Theologen der byzantinischen Kirche

[1] Vgl. *meinen* Aufsatz: Wittenberg und Byzanz 3: Melanchthon und der Serbe Demetrios, Kyrios 1939, H. 3/4, S. 222 ff.

überreichen lassen.[2] Die Angriffe der Katholiken, die ihre Absichten einer Unterstellung der griechisch-orthodoxen Kirche unter den römischen Stuhl durch diese Anknüpfung einer ökumenischen Beziehung evangelischer Theologen mit der byzantinischen Kirche bedroht sahen, machten es notwendig, daß die Tübinger Theologen die Akten ihrer Verhandlungen mit Byzanz veröffentlichten.[3] Dies ist im Jahr 1584 in den „Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium" geschehen. Der genaue Titel lautet: Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae; quae vtrique ab Anno M.D.LXXVI vsque ad Annum M.D.LXXXI, de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem Theologis edita. Wite-

[2] Über die Überreichung der Confessio Augustana an den Patriarchen berichtet Stephan Gerlach in seinem Türckischen Tagbuch, Frankfurt a. M. 1673, S. 94, ausführlich. Sie hat am 24. Mai 1575 stattgefunden. Über die späteren Verhandlungen über die Augustana mit dem Patriarchen s. S. 100 ff., 114, 178, 188, 193, 198, 210, 215, 445—448. Martin Crusius gibt in seiner Turcograecia eine Liste sämtlicher byzantinischen Theologen, denen ein solches Exemplar überreicht wurde. Sie lautet a. O. S. 496: Augustanae confessionis Exemplaria 6 his data sunt, singulis unum:
Hieremiae Patriarchae,
Theodosio Zygomalae,
Metrophani Berrhoeae Metropolitae,
Gabrieli qui postea factus est Philadelphiae Metropolita,
Symeoni Hierodiacono
D. Michaeli Cantacuzeno, qui sibi in vulgarem linguam transferendum curavit,
Horum unum postea in Ibericam seu Georgianam linguam conversum, in illam Regionem abiit.

Wie Martin Crusius zu seinem ersten Exemplar der griechischen Augustana gekommen ist, berichtet er S. 488: „Augustana confessio, Graece a clarissimo viro D. Paulo Dolscio Plauensi conversa anno 1559, quo ego Tybingae Graecolatinus Professor factus fui, Basileae ab Joann. Oporino excusa est. Huius conversionis Exemplum, cum aliunde tunc habere non possemus, Dominus Andreas Laubmarius I. V. D. et institutionem hic extra ordinem Professor compater meus colendus, nobis dedit: quod ad D. Patriarcham 16. Sept. 1574 misimus... Miserat et ante ad Joasaphum Patriarcham, per Demetrium, cuius supra meminimus, exemplar Melanchthon, sicut in huius ‚Chronologia' 1582 in Autumno edita Martinus Mylius testatur." Ein später Nachdruck der Erstausgabe mit dem Titel: Confessio Augustana / Exhibita Ca- / rolo V. Imperato- / ri invictissimo, Cae- / sari Aug. Anno M. D. XXX. / graece reddita / a / Paulo Dolscio Plavensi. Witebergae Excusa per Zachariam Lehmannum. M. D. LXXXVII.

[3] Die Polemik der Katholiken gegen die ökumenische Aktion der Tübinger verdient eine besondere Untersuchung. Die Vorrede der Acta et Scripta richtet sich vor allem gegen die Angriffe des Stanislaus Socolovius, des Hauptförderers der Union im Königreich Polen, besonders gegen dessen Schrift: „Censura orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticis dogmatibus", Dillingen 1582, weiter gegen Wilhelm Lindanus, Bischof von Roeremond, und dessen Schrift: „Concordia discors protestantium", Colon. 1583 (von demselben: „Sententia definitiva Jeremiae Patriarchae Constantinopolitani de doctrina et religione Wirtembergensium Theologorum", Aug. Trev. 1586), schließlich als dritten gegen Joh. Bapt. Fickler, Consiliarius des Erzbischofs von Salzburg, und seine Schrift: „Spongia contra protestantes Wirtembergenses." Ingolstad 1585.

bergae. In Officina Haeredum Johannis Cratonis Anno M.D.LXXXIIII, in folio. Diese Acta et Scripta enthalten zehn Stücke:

1. Die Vorrede der Württembergischen Theologen an den Leser. Sie behandelt die verschiedenen katholischen Angriffe gegen die Aufnahme ökumenischer Beziehungen zwischen den Tübinger Theologen und der Kirche von Byzanz.

2. Zwei Briefe über die Confessio Augustana, beide von Jacobus Andreae und Martin Crusius an den Patriarchen Jeremias von Konstantinopel gerichtet, der erste vom 15. September 1574, der zweite vom 20. März 1575.

3. Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana durch Paulus Dolscius. Hierbei wird aber nicht nur der griechische Text in wörtlichem Abdruck der Ausgabe von 1559 geboten, sondern es ist auch ein lateinischer Text beigegeben, über den nachher Näheres zu berichten ist. Die Ausgabe von 1559 und ihr Abdruck in den Acta von 1584 unterscheiden sich also nicht im griechischen Text. Der einzige Unterschied besteht darin, daß die Ausgabe in den Acta et Scripta in zwei Kolumnen in Folio gedruckt ist, wobei die eine Kolumne den griechischen, die andere den lateinischen Text bringt. Außerdem fehlt in dem Druck der Acta et Scripta die lateinische Vorrede des Dolscius. Da die Erstausgabe von 1559 außerordentlich selten ist — ich konnte Exemplare davon lediglich in Tübingen, in Stuttgart und in Wittenberg feststellen —, die Acta et Scripta dagegen verhältnismäßig häufig vorhanden sind und der griechische Text in beiden Ausgaben derselbe ist, außerdem sehr häufig in der folgenden Untersuchung der lateinische Text zum Vergleich mit herangezogen werden muß, so wird im folgenden der griechische und lateinische Text gleichmäßig nach der Seitenzahl der Acta et Scripta zitiert.

Es folgen dann

4. Die erste Antwort des Patriarchen auf die Confessio Augustana vom 15. Mai 1576.

5. Die Antwort der Tübinger auf dieses erste dogmatische Schreiben des Patriarchen. Sie trägt das Datum vom 18. Juni 1577 und ist von Lucas Osiander — in Vertretung des in Sachsen abwesenden Jacobus Andreae — und von Martinus Crusius unterzeichnet.

6. Das zweite dogmatische Schreiben des Patriarchen vom Mai 1579.

7. Die Antwort der Tübinger auf das zweite dogmatische Schreiben des Patriarchen. Sie trägt das Datum: Die S. Joannis Baptistae, M.D.LXXX und ist unterzeichnet von Eberhardus Bidembach, Abt von Bebenhausen, Jacobus Andreae, Johannes

Magirus, Propst in Stuttgart, und von den Professoren Jacobus Heerbrand, Theodoricus Schnepff, Lucas Osiander, Stephanus Gerlach und Martinus Crusius.

8. Das dritte dogmatische Sendschreiben des Patriarchen vom 6. Juni 1581.

9. Die Antwort der Tübinger Theologen auf das dritte Sendschreiben des Patriarchen aus demselben Jahr, ohne Datum, unterzeichnet von Jacobus Heerbrand, Eberhardus Bidembach, Johannes Magirus, Jacobus Andreae, Theodoricus Sneppfius, Lucas Osiander, Joannes Brentius, Stephanus Gerlachius, Gulielmus Holderer, Joannes Schoppfius und Martinus Crusius.

10. Einige Briefe, die anläßlich der Übersendung der griechischen Übersetzung von Heerbrands Compendium Theologiae an den Patriarchen Jeremias gewechselt wurden, aus dem Jahr 1578.[4]

Sämtliche dogmatischen Sendschreiben, sowohl die des Patriarchen wie die der Tübinger Theologen, haben die griechische Übersetzung der Confessio und ihre einzelnen Lehrpunkte und theologischen Formulierungen zum Gegenstand. Die ganze theologische Auseinandersetzung hat sich in der Form des Nachweises bzw. der Bestreitung der These abgespielt, daß die in der Confessio Augustana formulierte Lehre die wahre, reine, echte Lehre der alten Kirche sei und den Anspruch der Katholizität und der Allgemeinverbindlichkeit für alle Christen für sich habe.

Diese griechische Übersetzung der Confessio Augustana gibt sich in beiden Ausgaben als ein Werk, das von Paulus Dolscius aus Plauen stammt. Dieser, von Beruf Arzt, ist ein sächsischer Lutheraner, der als Kenner der griechischen Sprache durch eine Reihe von gelehrten Werken hervorgetreten ist.[5] Er ist auch der Verfasser

[4] Dieses in vielen Auflagen erschienene Compendium ist von Martin Crusius für die Theologen in Byzanz ins Griechische übersetzt worden. Ich benutze die Ausgabe mit dem Titel: „Compendium Theologiae Methodi quaestionibus tractatum a J. Heerbrando... Idem a Martino Crusio . . . graece versum, Wittebergae 1582." Diese Ausgabe bringt den griechischen und lateinischen Text in zwei Kolumnen nebeneinander. Von dieser Übersetzung spricht auch die Vorrede der „Acta et Scripta".

[5] Dolscius lebte zur Zeit der Übersetzung als Konsul in Halle an der Saale. Die Vorrede ist unterzeichnet: E Salinis ad ripam Salae. Von demselben Dolscius stammen verschiedene Übersetzungen alttestamentlicher Schriften in griechische Verse. Davon ist bereits vor dem Jahr 1559 erschienen die Schrift: *Δαβίδου προφήτου καὶ βασιλέως μέλος, ἐλεγείοις περιειλημμένον ὑπὸ Παύλου τοῦ Δολσκίου πλαέως.* Psalterium Prophetae et regis Davidis versibus Elegiacis redditum a Paulo Dolscio Plauensi. Basileae per Joannem Oporinum M. D. LV. mense Augusto. Sie trägt die Widmung: Honestissimis viris, sapientia et virtute praestantibus, Senatoribus inclytae urbis Salinarum in ripa Salae, Paulus Dolscius Salutem dicit. Spätere Übersetzungen von ihm sind: *Ἐκκλησιάστης Σολο-*

der lateinischen Vorrede, die dem Druck von 1559 vorausgeschickt ist, aber in den Acta et Scripta fehlt, und die „D. Melchior Kling, v. i. Doctori Domino ac patrono suo colendo“ gewidmet ist. Melchior Kling ist ein bekannter Jurist, aus Steinau gebürtig, der durch verschiedene Arbeiten über das Eherecht und über das sächsische Landrecht bekannt ist.[6] An ihn wendet sich Dolscius, indem er als Einleitung seiner griechischen Übersetzung der Augustana einige grundsätzliche Gedanken über die Bedeutung der Pflege der heiligen Sprachen für die Theologie und die Erkenntnis der reinen Lehre entwickelt. Er entwirft dabei eine theologische Begründung der Pflege der heiligen Sprachen, die für die geistige Haltung des Humanismus der Lutheraner von größter Bedeutung ist.

Er geht aus von dem Pfingstwunder, das er als ein Sprachwunder, nicht als ein Hörwunder, auslegt. Die Apostel, die vor Pfingsten völlig ungebildet — prorsus illiterati — und Analphabeten waren und kaum ihre Muttersprache beherrschten, erreichen plötzlich durch das Wunder der Ausgießung des Heiligen Geistes den höchsten Grad der Bildung, die hier als sprachliche Bildung verstanden ist. Diese Sprachbildung ist nun nicht nur eine einmalige Auszeichnung der Apostel, sondern ist nach Dolscius von da an immer eine Eigentümlichkeit der Kirche geblieben. Allerdings besitzt die Kirche heute die Beherrschung der Sprachen nicht mehr durch ein Wunder. Wenn die Apostel dereinst in einem Augenblick aus Ungebildeten — ineruditis — und Leuten, die keine fremden Sprachen verstanden — peregrinarum linguarum ignaris — plötzlich zu den „allergebildetsten und sprachkundigsten Männern“ wurden, so vollzieht sich dies heutzutage durch die humanistische Bildung in den heiligen Sprachen und durch „gebildete und gläubige Lehrer“ — per eruditos et fideles praeceptores. Die humanistische Sprachbildung ist also die Fortsetzung und Bewahrung des Pfingst-

---

μῶντος ἐμμέτρως μεταφρασθεὶς ὑπὸ παύλου τοῦ Δολσκίου Πλαέως. Ecclesiastes Salomonis Graecis versibus redditus a Paulo Dolscio Plauensi. Adiecta in fine tribus Elegiis, ab eodem autore de Nativitate, Passione et Ressurrectione Christi scriptis, Lipsiae per Johan. Rhamba. Anno MDLIX. Vorrede und Widmung an Erzbischof Sigismund von Magdeburg (!). Weiter stammt von ihm das Werk: *Σοφία ἢ πανάρετος Ἰησοῦ τοῦ Σειραχ, μεταφρασθεῖσα μὲν πάλαι δι᾽ ἐλεγείων, νῦν δὲ τὸ πρῶτον ἐκδοθεῖσα ὑπὸ παύλου τοῦ Δολσκίου Πλαέως.* Sapientia Jesu Siracidae, omnium virtutum Doctrinam continens elegiaco olim carmine reddita et nunc primum edita a Paulo Dolscio Plavensi. Lipsiae Joh. Rhamba excudebat Anno M. D. LXXI. Die Vorrede ist überschrieben: D. Augusto ab Aschenburg Paulus Dolscius artium et Med. Doctor. Sämtliche Übersetzungen sind in Versen, lassen daher einen stilistischen Vergleich mit der einzigen unter seinem Namen erhaltenen Prosaschrift, der Übersetzung der CA, nicht zu.

[6] Die Titel seiner Werke in *Joechers* „Gelehrtenlexikon“.

wunders. In der Sprach-Erudition wie an Pfingsten ist es der eine „magister et doctor Christus“, der einst in der Form einer augenblicklichen Inspiration und heute durch die schulmäßige Erziehung in den heiligen Sprachen seinen Aposteln die „Gabe in verschiedenen Sprachen zu reden“ gibt.

Soweit ist der Gedankengang des Übersetzers höchst überraschend. Die humanistische Bildung wird zu einem unveräußerlichen Bestand der wahren Verkündigung des Gotteswortes und zu einem pneumatischen Mittel der wahren Verkündigung des Gotteswortes und der reinen Lehre erhoben. Die Pfingstgeschichte dient hier nicht, wie etwa bei Primus Trubar, zur Begründung der Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache,[7] sondern zur Begründung der Notwendigkeit der Bildung — eruditio — in den heiligen Sprachen, in denen die Heilige Schrift abgefaßt ist. Dieselbe Pfingstgeschichte, deren Auslegung für Trubar den Anlaß zu einer heftigen Polemik gegen den traditionellen Vorrang der klassischen Sprachen gegenüber den Volkssprachen und der Muttersprache bildet, wird hier zu einer Polemik gegen die Muttersprache selber und zu einer Begründung der Notwendigkeit der Beherrschung der klassischen Sprachen für die evangelische Verkündigung benutzt! So notwendig sind sie, daß sogar eine Schrift wie die Confessio Augustana, die ja von Anfang an in deutscher Sprache publiziert wurde, für deren Verlesung im deutschen Wortlaut sich die deutschen Fürsten unter Berufung auf ihre ständischen Rechte gegenüber dem Kaiser eingesetzt hatten, ins Griechische übersetzt werden soll, um für die gebildeten und gläubigen Lehrer ein brauchbares Werkzeug der Verkündigung zu werden.

Auf diese theologische Begründung der Notwendigkeit der Beherrschung der heiligen Sprachen bauen sich die weiteren Gedanken der Vorrede auf. Dolscius eröffnet nämlich anschließend eine heftige Polemik gegen die Gegner der humanistischen Bildung. Das „große Gut — magnum bonum —“ der Vielsprachigkeit werde leider nicht nur von dem ungebildeten Volk — illiteratum vulgus —, sondern auch von einigen Gebildeten verachtet, die sich mit anderen Studien als mit denen der sacrae literae beschäftigen — gemeint sind wohl die Vorkämpfer einer deutschsprachigen Literatur. Einer solchen Verachtung der heiligen Sprachen gegenüber ruft Dolscius die Verantwortung aller derer auf, auf, die „unter die echten Glieder der Kirche Gottes gerechnet werden und der Zahl der wahren Hörer und Schüler Christi zugezählt werden wollen“. Die Vernachlässigung der heiligen Sprachen erscheint ihm als der Hauptgrund des furchtbaren Verderbens, das

[7] Vgl. *meinen* Aufsatz: Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslaven, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 58, Heft 3—4, 1939, S. 402 ff.

auch in der Kirche Luthers einreißt, und als der Anlaß zur Verdammnis so vieler irrender Seelen. Nur der kann wahrhaft das göttliche Wort verkündigen, der die Sprachen beherrscht, in denen die heiligen Schriften geschrieben sind. Der sprachlich Ungebildete, der nur auf Übersetzungen der heiligen Schriften angewiesen ist, wird sich selbst und seine Hörer nur „in eine mehr als kimmerische Finsternis einhüllen". Dies wird an einigen Beispielen erläutert. Die Psalmen kann in ihrem eigentlichen Verstand nur erkennen und erklären, wer „ihre Wahrheit aus den hebräischen Quellen ermittelt". Das gleiche gilt von den Zeugnissen und Orakeln von Jesus Christus in den prophetischen Büchern, die von Auslegern, die des Hebräischen nicht kundig sind, gar nicht oder nur falsch verstanden werden können. Ebenso liegen die Dinge im Neuen Testament. Den, der nicht Griechisch kann, führt oft ein einziges Wörtchen oder eine Wortfolge oder ein Satz, der nicht genügend verstanden ist, in die Irre. Es ist daher falsch, wenn viele unter dem Hinweis auf die vorhandenen guten Übersetzungen in die Volkssprache erklären, das Studium der heiligen Sprachen sei weiterhin unnütz und überflüssig. „Wenn wir an unsere Nachkommen denken und wenn wir uns darum bemühen, daß die Reinheit der himmlischen Lehre, die durch die unsagbare Wohltat Gottes in dieser letzten Weltzeit uns vom Himmel geschenkt wurde, ohne Verderbnisse zu treuen Händen unserer Nachfahren übergeben werde, so ist es wahrlich not, sowohl die Kenntnis der griechischen wie der hebräischen Sprache in der Kirche zu bewahren und zusammen mit der christlichen Lehre den Nachkommen weiterzugeben." Griechisch und Hebräisch, das sind die Windeln, in die das Christuskind eingewickelt lag. Immer wieder muß die reine Lehre aus dem Urtext ermittelt werden. Jeder Verfall der Bildung in den heiligen Sprachen bedeutet zugleich einen Verfall der reinen Lehre und damit der Kirche und der evangelischen Christenheit.

Von diesen Gedanken leitet nun Dolscius auf sein eigentliches Werk über. Größtes Lob verdienen alle, die sich um die Verbreitung der Kenntnis der heiligen Sprachen bemühen. Nun hat ihn sein Gönner, Melchior Kling, bereits des öfteren ermahnt, „das Bekenntnis unseres Glaubens, das mit der Lehre Christi der Propheten und der Apostel übereinkommt", und das bisher nur in lateinischer und deutscher Sprache vorlag, ins Griechische zu übersetzen.[8] Diesem Wunsch kommt Dolscius nunmehr nach. Die von ihm vorgelegte Übersetzung soll also nach dieser Aussage der Vor-

[8] Dolscius schreibt in der Vorrede: „Cum tu, Vir clarissime, saepe me hortatus fueris, ut confessionem fidei nostrae ... Graecis quoque literis redderem, quod eam operam nonnullis utilem et gratam fore arbitraveris, hanc lucubratiunculam tibi offerre, ut qui ad scribendum mihi hoc opusculum hortator fuisti, idem tuo patrocinio scriptum illud et tibi nuncupatum tuearis."

rede der Verbreitung der Bildung in der heiligen griechischen Sprache unter den Theologen dienen, soll die Konformität der Lehren der Confessio Augustana mit der Lehre der heiligen Schriften auch sprachlich erweisen und soll auf diese Weise die Ausbreitung der reinen Lehre befördern helfen. Dieses Bildungsanliegen nennt die Vorrede als einziges Motiv des Übersetzungswerkes.

Schließlich äußert sich Dolscius auch noch über den Stil seiner Übersetzung selbst. Er behauptet zunächst einmal, er habe nur ganz geläufige griechische Worte benutzt — „verbis quam potui usitatissimis, nec ut spero, a consuetudine et proprietate Graeci sermonis alienis". Seine Absicht sei gewesen, eine ganz einfache Übersetzung zu bringen — simplicissime eam reddidi. Er weiß sich dabei als schlichter Dolmetscher, der dem zu übersetzenden Text nichts Eigenes hinzufügen darf — „ut interpres solet, nihil de suo addens his, quae in alienam linguam traducenda susceperit".

Damit schließt die Vorrede. Ausgehend von der grundsätzlichen Bedeutung des Studiums der heiligen Sprachen für die Verkündigung der reinen Lehre stellt sie die folgende griechische Übersetzung der Confessio Augustana als einen Beitrag zur Verbreitung der griechischen Sprachkenntnisse unter den Theologen dar. Die Absicht ist eine humanistisch-pädagogische: als die Nutznießer des Werkes sind hauptsächlich Theologen, d. h. Professoren, Pfarrer und Studenten und sonstige sprachkundige und lernwillige Gebildete gedacht.

Dies besagt: die Übersetzung ist nicht aus einem ökumenischen, sondern aus einem pädagogischen, innerkirchlichen Anliegen hervorgegangen. Sie ist nur zufällig, als sie bereits gedruckt vorlag, zu ökumenischen Zwecken verwendet worden, als sich die Möglichkeit bot, ein Exemplar dem Patriarchen überreichen zu lassen.

Tatsächlich zeigt aber die Übersetzung selbst ein ganz anderes Bild. Der griechische Text der Confessio Augustana ist keine schlichte, einfache, wörtliche Übersetzung der Augustana, die auf alle Zutaten verzichtet, sondern sie ist eine Bearbeitung mit Abänderungen und Zusätzen, die gerade von den Hauptartikeln über die Rechtfertigung, über die guten Werke kaum mehr ein Wort von der ursprünglichen Formulierung übrig lassen, sondern gerade in diesen besonderen Artikeln eine regelrechte Umdeutung und Auslegung bringen. Die Übersetzung hält sich auch gar nicht an den kirchlich approbierten Text der Confessio Augustana, sondern legt der Übersetzung bereits eine zum Zweck der Übersetzung bearbeiteten und erheblich erweiterten Text der Augustana zugrunde.[9] Die Erweiterungen übertreffen an Umfang

[9] Rätselhaft bleibt, warum die Tübinger diesen veränderten lateinischen

alle die kleinen Veränderungen, die z. B. Melanchthon in seinen späteren Bearbeitungen der Augustana wiederholt vorgenommen hatte. Die Bearbeitung selbst zeigt, daß hierbei gar nicht an deutsche Lutheraner gedacht war, denen durch die griechische Übersetzung der Gedankeninhalt der Augustana in der Sprache des Evangeliums dargeboten werden sollte, sondern daß sie für einen fremden Leserkreis bestimmt war, nämlich für Gläubige der griechisch-orthodoxen Kirche, denen viele Gedanken der Augustana ungewöhnlich und fremd waren und für deren Verständnis und Frömmigkeitshaltung vieles erst umgedeutet und anders formuliert werden mußte, um ihnen das Grundanliegen der evangelischen Bekenntnisschrift verständlich zu machen. Die tatsächliche Gestalt der Übersetzung widerlegt also jedes Wort der Vorrede, mit der zusammen sie zum erstenmal veröffentlicht wurde. Diese Tatsache gilt es nunmehr durch eine Untersuchung des griechischen Textes und des ihm beigegebenen lateinischen Textes der Confessio Augustana zu erhärten.

Was ist denn eigentlich übersetzt worden? Im Jahr 1558 — die Vorrede datiert vom März 1558 — war der Text der Confessio Augustana bereits seit siebzehn Jahren der Gegenstand eines heftigsten Streites, der das Ausmaß eines mit aller Erbitterung geführten Kirchenkampfes angenommen hatte.[10] Die strengen Lutheraner hielten sich an die editio princeps, die Ausgabe des lateinischen Textes von 1530 und sahen in den späteren Bearbeitungen der Augustana durch Melanchthon, die vor allem seit der Ausgabe von 1541 immer neue Änderungen brachten, eine Verfälschung der „reinen Lehre" durch cryptocalvinistische Gedanken. Der Streit spielt sich als ein Kampf um den Wortlaut, ja um den Buchstaben der Augustana ab, und bereits fanden sich einige Theologen, die die wörtliche Inspiriertheit des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses behaupteten und bewiesen. In dieser Zeit, sollte man annehmen, konnte ein Lutheraner in Halle einer geplanten griechischen Übersetzung der Augustana zum Zweck der Ausbildung lutherischer Theologen nur den Text der editio princeps zugrunde legen. Gerade dies ist aber nicht der Fall. Vergleicht man den lateinischen Text, der in den Acta et Scripta der griechischen Übersetzung beigegeben ist und der dieser Übersetzung offensichtlich zugrundeliegt, mit den verschiedenen Textformen der Augustana, so zeigt sich folgendes:

1. Dieser lateinische Text schließt sich auf weite Strecken an die

---

Text überhaupt abzudrucken wagten, nachdem bereits 1580 der Text der editio princeps als kirchenrechtlich-verbindlicher Text in das Konkordienbuch aufgenommen worden war, noch rätselhafter, daß sie es taten, ohne überhaupt anzumerken, daß ein gänzlich veränderter Text vorliegt.

[10] Zum Kampf um den Wortlaut der CA vgl. das Werk von O. *Zöckler*, Die Augsburgische Confession ... historisch und exegetisch untersucht, Frankfurt a. M. 1870.

älteste Variata, die von Melanchthon bearbeitete und von ihm veranstaltete Oktavausgabe des lateinischen Textes Wittenberg 1531 an. Den Beweis erbringt ein genauer Vergleich derjenigen Hauptstellen des lateinischen Textes, an denen dieser wörtlich identisch ist mit solchen Stellen der ältesten Variata von 1531, durch die sich diese charakteristisch von der editio princeps von 1530 unterscheidet und eine Veränderung des Wortlautes der editio princeps darstellt.[11]

2. Nun ist aber der lateinische Text zur griechischen Übersetzung nicht durchweg identisch mit der ältesten Variata von 1531, sondern bringt an wichtigen Stellen eine Bearbeitung und Erweiterung des ihm im allgemeinen zugrundeliegenden lateinischen Textes. Diese Bearbeitungen und Erweiterungen sind aber nicht identisch mit solchen Veränderungen, wie sie Melanchthon in den späteren von ihm veranstalteten und bearbeiteten Ausgaben des lateinischen Textes der Confessio Augustana vorgenommen hatte. So ist zum Beispiel gerade die charakteristische und vielumstrittene Veränderung des zehnten Artikels über das Abendmahl, die sich in der Variata von 1540 findet, nicht übernommen, sondern der Text der Ausgabe von 1531 beibehalten. Dagegen betreffen die Veränderungen gerade solche Artikel, die in den späteren Bearbeitungen Melanchthons unverändert geblieben sind und übertreffen an Umfang und Inhalt alles, was jemals von Melanchthon an Veränderungen des Wortlautes der Confessio Augustana vorgenommen wurde. Der lateinische Text zur griechischen Übersetzung stellt also eine selbständige und völlig neue und einzigartige Bearbeitung der ältesten Variata von 1531 dar. Dies erhellt aus einer Liste, in der die wichtigsten Stellen einer solchen Bearbeitung und Erweiterung zum Abdruck gebracht sind.[11a]

Die genannten Beispiele zeigen, daß es sich hier um eine Bearbeitung handelt, die so radikal ist, daß sie in den entscheidenden Artikeln nicht einmal mehr den ursprünglichen Wortlaut übrig läßt, sondern eine völlige Neuformulierung entscheidender Lehrpunkte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses darstellt.

3. Es zeigt sich, daß an einigen Stellen die griechische Übersetzung auch von dem bearbeiteten lateinischen Text, der ihr gewöhnlich zugrunde liegt, abweicht und an diesen Stellen offenbar einen anderen Text benutzt hat. Ein Vergleich solcher Stellen mit anderen vorliegenden Textformen der Confessio Augustana ergibt nun, daß an diesen Stellen neben und in Ergänzung des bearbeiteten

[11, 11a, 12, 12a, 36a, 74]: Die ausführlichen Listen, welche die einschlägigen lateinischen, griechischen und deutschen Paralleltexte im Wortlaut bieten, können hier aus editionstechnischen Gründen nicht abgedruckt werden. Sie werden in der demnächst erscheinenden Gesamtveröffentlichung: Wittenberg und Byzanz zum Abdruck gebracht.

lateinischen Textes der deutsche Wortlaut der Confessio Augustana herangezogen wurde, und zwar in der Gestalt des Textes, wie sie die Wittenberger Oktavausgabe des deutschen Textes von 1530 bringt. Dies läßt sich deutlich aus einer Textvergleichung ablesen.[12]

5. Darüber hinaus finden sich noch einige Stellen, an denen die griechische Übersetzung sowohl über den bearbeiteten lateinischen Text wie über den deutschen Text erheblich hinausschießt und eigene Zusätze und Erweiterungen bringt, die sich in keiner Textfassung der deutschen oder lateinischen Ausgabe der Confessio Augustana finden. Hier lassen sich zwei Stufen unterscheiden. Die erste Stufe besteht darin, daß die Übersetzung von einer wortgetreuen Wiedergabe zu einer Art von Umschreibung übergeht, aber immer noch mit dem Wortlaut des lateinischen Grundtextes in Fühlung bleibt und sich von ihm leiten läßt. Die zweite Stufe besteht darin, daß der griechische Text über den lateinischen und deutschen Text seiner Vorlage hinaus Zusätze bringt, die dort keinen Rückhalt mehr haben.[12a]

Alle diese Beobachtungen ergeben folgendes Bild. Jemand faßte den Plan, die Confessio Augustana ins Griechische zu übersetzen. Er benützte dazu zunächst als Grundlage einen lateinischen Text, den der ältesten Variata von 1531. Bei der Vorbereitung der Übersetzung bzw. bei der Durchführung selbst stellt sich heraus, daß der zugrundeliegende Text sich nicht in seiner vorliegenden Fassung für eine Übertragung ins Griechische eignet. Deshalb wird zu diesem Zweck in vielen Fällen eine neue, eigene Fassung des lateinischen Textes ausgearbeitet, die nunmehr der Übersetzung zugrundegelegt wird. Aber auch diese neue Textbearbeitung erschien dem Übersetzer an verschiedenen Stellen nicht ausreichend genug. Er zog neben seiner eigenen Bearbeitung noch die deutsche Fassung der Augustana im Wortlaut der Ausgabe von 1531 heran und übersetzte aus ihr an solchen Stellen, wo ihm der deutsche Wortlaut geeigneter erschien als der lateinische. Darüber hinaus hat der Übersetzer sich entschlossen, dort, wo ihm sowohl sein bearbeiteter lateinischer Text wie der deutsche Text nicht für eine völlige Verdeutlichung seines Inhalts in griechischer Sprache geeignet erschien, in einer freieren Weise in Form von Umschreibungen und kleineren Zusätzen zu übersetzen und ganze Sätze und kleinere Exkurse einzufügen, die weder im deutschen noch im lateinischen Text standen.

Es handelt sich also bei der Übersetzung ins Griechische nicht um eine einfache, schlichte, wortgetreue Übertragung des kirchlich approbierten Wortlautes der Augustana in der editio princeps, sondern der Text selbst wurde für die Übersetzung zugerichtet. Die Übersetzung und Bearbeitung selbst ist durch einen Gedanken be-

stimmt: die Übertragung für griechische Leser und für das Verständnis und religiöse Empfinden griechisch-orthodoxer Theologen verständlich zu machen. Dieses Grundanliegen hat eine große Freiheit in der Handhabung des zu übersetzenden Textes zur Folge. Handelte es sich um die schlechte und rechte Übersetzung eines Mannes, der nur den Wortlaut des lateinischen Textes übersetzen will, so ließe sich wohl eine wortgetreue Übertragung in einem bestimmten Rahmen durchführen, der durch die Verschiedenartigkeit des griechischen und lateinischen Sprachgeistes geschaffen ist. Hier aber war nicht ein Übersetzer am Werk, sondern ein Bearbeiter, der den Text der Augustana einem bestimmten Leserkreis zugänglich machen und dem Verständnis und religiösen Empfinden dieses Leserkreises soviel wie möglich entgegenkommen wollte. Deshalb gab er Dinge, die auf westlichem Boden im Bereich der katholischen Kirche und der Kirche der Reformation selbstverständlich und geläufig waren, nicht aber im Osten, nicht einfach in wörtlicher Übersetzung wieder, sondern umschrieb, ergänzte und erweiterte sie, so daß der Leser, an den dabei gedacht ist, den Text durchweg verstehen sollte. Diese Arbeit ist in einer sprachlich und gedanklich so glücklichen und geschickten Weise durchgeführt, daß die Art der Übersetzung selbst immer wieder den Gedanken aufdrängt, hier habe nicht nur ein Theologe der Reformation, sondern ein Theologe der Ostkirche selbst mitübersetzt. Aber greifen wir nicht den Ergebnissen der Untersuchung selber vor.

I.

Eine Reihe von Bearbeitungen sind historischer Art. Sie stellen die einfachsten und naheliegendsten Veränderungen dar. Die Confessio Augustana beruft sich an einigen Stellen auf Päpste und auf Ketzer, die im Abendland eine Rolle spielten, in der griechischen Kirche dagegen weniger bekannt waren. Die knappen Anspielungen der Confessio Augustana konnten hier also für einen ostkirchlichen Leser nicht genügen, sondern mußten so ergänzt werden, daß auch ein Grieche verstand, um was es sich handelt. So werden z. B. am Schluß des zwölften Artikels, S. 13, die Novatianer verdammt. Jeder abendländische Theologe wußte, um wen es sich dabei handelt. Da eine solche selbstverständliche Kenntnis dieser abendländischen Haeresie bei einem Griechen nicht ohne weiteres vorauszusetzen war, werden die lateinischen Worte: „damnant Novatianos“ nicht einfach in zwei Worten übersetzt, sondern der griechische Text lautet: *Καὶ προσέτι καὶ τοῖς ναυατιανοῖς, τὰ τοῦ τῆς ἐν ῥώμῃ ἐκκλησίας πρεσβυτέρου ποτέ ναυάτου προσηγορευμένου φρονοῦσιν αἱρεσίταις, οἷς ἔδοξε τοῖς μὲν ἁμαρτίαν εἰς θάνατον πεποιηκόσι μετὰ τὸ βάπτισμα, μετανοοῦσι δὲ πάλιν, οὐ συγχωρεῖσθαι δεῖν τὰ*

ἁμαρτήματα. „Sie verdammen auch die Novatianer, die Haeretiker, die der Lehre eines Mannes anhängen, der ehedem Priester der römischen Kirche war und Novatus heißt." Ebensowenig genügt für einen Griechen die kurze Andeutung der Lehre des Novatus im lateinischen Text, wo für einen abendländischen Theologen mit dem Stichwort der „lapsi" alles gesagt ist, sondern es wird ein dogmengeschichtlicher Exkurs über die Lehre des Novatus eingeschoben: „Sie lehrten, daß die, die nach der Taufe wieder eine Todsünde getan haben, aber hernach wieder Buße tun, keine Vergebung ihrer Sünden erhalten sollen."

Bezeichnend ist weiter die Erwähnung von Päpsten. Hier wird mit einer einzigen Ausnahme nie der Titel: Papst — *πάπας* —, sondern stets der Titel *ἀρχιερεύς* gebraucht. So heißt es von Gelasius S. 25: Gelasius, der vor Zeiten in Rom *ἀρχιερεύς* war.[13] Ebenso heißen S. 40 die römischen Päpste die *ἀρχιερεῖς* in Rom.

Eine ähnliche Verdeutlichung ist es, wenn S. 34 die Summisten beschrieben werden als „die obenerwähnten Theologen, die auf römisch Summisten heißen".[14]

II.

Im Vergleich mit diesen Formalien und Äußerlichkeiten ist wichtiger und auch zahlenmäßig viel häufiger eine zweite Gattung von Änderungen und Erweiterungen. Ganz allgemein zeigt sich nämlich, daß die griechische Übersetzung im Verhältnis zu der lateinischen und deutschen Vorlage viel stärker mit Ausdrücken der liturgischen Sprache durchsetzt ist. Es ist ein ganz anderes Sprach-Fluidum, in dem sich die griechische Übersetzung bewegt. Sie arbeitet nicht mit den Worten einer in einer vielhundertjährigen scholastischen Tradition auskristallisierten dogmatischen Begriffssprache, wie sie das lateinische Abendland ausgeprägt hatte, sondern mit dem Wortschatz der griechischen Liturgie.

Dies gilt zunächst einmal für das Bibelwort, das ja für den Gläubigen der Ostkirche zunächst nicht als Wort einer dogmatischen Lehrverkündigung, sondern als das gebetete Wort der Liturgie für seine Frömmigkeit wichtig wird, das der Priester täglich betend wiederholt und das vom Kult her das Denken und die Sprache der ostkirchlichen Frömmigkeit formt. So ergibt sich z. B. folgendes Bild: Sehr häufig bringt an solchen Stellen, wo der lateinische Text ein Bibelwort in ein paar Stichworten anführt und sich durch ein „etcetera" von der wörtlichen Aufführung des ganzen Bibelwortes dispensiert, der griechische Text das ganze Wort der Heiligen Schrift

[13] *Αὐτὸς ὁ γελάσιος, ὁ πρόπαλαι ἐν ῥώμῃ ἀρχιερεὺς γενόμενος.*

[14] *Τοὺς ἄνω θεολογήσαντας καὶ σουμμιστὰς ῥωμαϊστὶ ἐπικεκλημμένους.*

ohne Abkürzung, weil es eben für das griechische Empfinden sich hierbei nicht nur um eine dogmatische Belegstelle für irgend einen theologischen Gedanken, sondern um das heilige und unantastbare Wort Gottes handelt.

In die gleiche Richtung weist die Tatsache, daß der lateinische Text die Fundstelle des betreffenden Schriftwortes gar nicht oder nur sehr flüchtig — z. B. Eph. 2 — angibt, während der griechische Text Bibelworte in der Regel mit einer feierlichen Einleitung zitiert, so etwa: „Der Apostel lehrt in seinem ersten Brief an die Korinther im dritten Kapitel.“[15] Darüber hinaus zeigt sich, daß der griechische Text viel ausführlicher mit Bibelzitaten durchsetzt ist. Wo der lateinische Text z. B. nur ein Wort über den Glauben, die Versöhnung usw. bringt, setzt der griechische Text in vielen Fällen noch andere, dazu passende Worte der Schrift hinzu.

Schließlich läßt sich auch beobachten, daß der griechische Text in sehr vielen Fällen auch dort die Worte und Begriffe des Evangeliums verwendet — und zwar nicht nur dogmatische Begriffe —, wo der lateinische Text einen nichtbiblischen Ausdruck benutzt. Der griechische Text ist also viel stärker durchtränkt mit der Sprache des griechischen Bibelwortes, wie es in der Liturgie erklingt und wie es zur heiligen Sprache der Kirche und des kirchlichen Gebetes gehört.

In diesem Zusammenhang ist es auch bezeichnend, daß der griechische Text es vermeidet, das Evangelium nüchtern und einfach, wie das die Protestanten tun, als „das Evangelium“ und „das Wort“ zu bezeichnen. Während für den Protestanten das „Evangelium“ und das „Wort“ die Lehre des Evangelium, ja noch enger die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bedeutet, ist für den Griechen das „Evangelium“ zunächst einmal das heilige Evangelienbuch, das in der Liturgie vorgelesen, vom Priester beim heiligen Einzug getragen, emporgehoben, verehrt und in feierlichem liturgischem Ton verlesen wird. Daher ist in der griechischen Übersetzung sehr deutlich dort, wo der lateinische Text einfach „evangelium“ oder „verbum“ sagt, unterschieden, ob es sich um das heilige Bibelbuch oder um die Lehre handelt. So heißt es S. 7 im lateinischen Text: „Christus gab das Evangelium“ — im Sinne der Lehre von der Rechtfertigung —; im griechischen Text heißt es: „Christus hat die Verkündigung des Evangeliums angeordnet.“[16] S. 10 heißt es im Lateinischen: „Wenn wir das Evangelium hören und bedenken“ — im Sinne der Lehre —, im Griechischen: „Wenn wir die evangelische Lehre hören.“[17] S. 10 wird das „äußere Wort“ übersetzt mit: „das äußere Wort und die

[15] Ähnliche Fälle s. unten, S. 54 und S. 55.
[16] *διέταξεν ὅ χριστὸς τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἀνακήρυξιν.*
[17] *ἀκροωμένοις γεκαὶ μελετῶσι τὴν εὐαγγελικὴν διδαχήν.*

äußere Verkündigung des Evangeliums.“[18] S. 34 ist die Rede von einem „Antasten der Schrift“ im lateinischen Text. Der griechische Text schreibt von einem „Angriff auf das Buch der heiligen und gottgehauchten Schrift“,[19] wobei also die liturgische Bezeichnung der Schrift verwandt wird. S. 35 wird „scriptura“ übersetzt als „die heiligen Schriften“.[20] S. 45 heißt es für „praedicare Evangelium“ im Griechischen: „das Evangelium Christi verkündigen“.[21] Durchweg wird also das einfache Wort: „das Evangelium“ oder „das Wort“ durch einen erhabeneren liturgischen Ausdruck wiedergegeben.

Man wird hierbei auch noch auf eine weitere Tatsache hinweisen können: der griechische Text liebt es, häufig das Wort *ὀρθόδοξος* zu verwenden, ohne daß es durch den lateinischen oder deutschen Text suggeriert wird. So lautet bereits der lateinische Titel der Confessio: Confessio fidei, der griechische Titel: *Ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.* S. 24 ist im lateinischen Text von der „fides“ im Sinne der Glaubenslehre die Rede. Im griechischen Text wird dafür die liturgische Bezeichnung: „der orthodoxe und heilbringende Glaube“ eingesetzt.[22] Eine ähnliche Verwendung von *ὀρθόδοξος* findet sich an vielen anderen Stellen.

Auffällig ist weiter, daß alle Dinge, die sich auf den K u l t u s und auf den P r i e s t e r s t a n d beziehen, im griechischen Text viel erhabener aufgedrückt sind. So wird vor allem die Würde des P r i e s t e r a m t e s an zahlreichen Stellen durch Benutzung liturgischer Worte weit über den lateinischen Text hinaus in der griechischen Übersetzung hervorgehoben. S. 12 ist im lateinischen Text von der „absolutio privata“ die Rede. Dies wird für den orthodoxen Hörer ausführlich erklärt als „die Befreiung oder Loslösung von den Sünden durch die Stimme des Dieners oder Verwalters der Mysterien Christi“.[23] Im lateinischen Text ist der Priester überhaupt nicht erwähnt! S. 26 wird von der Ehe der Priester gehandelt. Im Griechischen heißt es nicht einfach: „Priester“, sondern: „die, die bei uns mit der Dienstwaltung und der Hierurgie des Evangeliums be-

[18] *χωρὶς καὶ παρεκτὸς τοῦ ἐξωτέρου λόγου καὶ κηρύγματος τοῦ εὐαγγελίου.*

[19] *ἐπιχειρεῖν τῇ τῆς ἁγίας καὶ θεοπνεύστου γραφῆς πραγματείᾳ.*

[20] *τὰ ἱερὰ γράμματα.*

[21] *ἀνακηρύττειν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.* Vgl. auch S. 14: (vota monastica sunt) contra Evangelium: *βλάπτειν τὴν ὑγιῆ τοῦ εναγγελίου καὶ σωτήριον διδαχήν.*

[22] Cum de nullo articulo fidei dissentiant: *συμφρονουσῶν τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἐκκλησιῶν ἐν πᾶσι τῆς ὀρθοδόξου καὶ σωτηρίου πίστεως ἄρθροις τῇ καθολικῇ καὶ νεωτεροποιουσῶν οὐδέν.* Vgl. S. 40 Anm. 25.

[23] *τὴν ἀπόλυσιν ἢ ἄφεσιν αὐτῶν (τῶν ἁμαρτημάτων) διὰ τῆς φωνῆς τοῦ ὑπηρέτου ἢ οἰκονόμου τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ.*

auftragt sind".[24] Gleichermaßen wird bei einer späteren Behandlung der Absolution ausdrücklich und über den lateinischen Text hinaus erwähnt, daß es sich um eine priesterliche Absolution „durch den Mund des Dieners Christi und des Verwalters seiner Mysterien" handelt. Auch die Katechumenen werden einmal in ähnlicher feierlicher Weise genannt, und zwar an einer Stelle, wo sie im lateinischen Text überhaupt nicht vorkommen! Im lateinischen heißt es S. 29 einfach: „Die Unsrigen ermahnten ...", ohne Objekt, im Griechischen heißt es: „Die Unsrigen ermahnten die Katechumenen der christlichen Orthodoxie."[25]

Eine solche feierliche Ausdrucksweise ist natürlich dort vor allem zu finden, wo vom Kultus selbst die Rede ist. Man vergleiche hier den griechischen und lateinischen Text von S. 24:

καὶ τῶν εὐσυνετωτάτων ἐστὶν, οὐδὲν μᾶλλον πρὸς φυλακὴν τῆς τῶν ἐκκλησιαστικῶν τελετῶν ἀξίας τε καὶ τιμῆς ἐν τῷ λαῷ χρησιμεύειν τε καὶ συμβάλλεσθαι, τοῦ εὐσχημόνως αὐτὰς καὶ κατὰ τάξιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις γενέσθαι	Facile autem hoc iudicari potest, nihil magis prodesse ad dignitatem ceremoniarum conservandam et alendam reverentiam ac pietatem in populo, quam si ceremoniae rite fiant in Ecclesiis.

Noch deutlicher ist S. 50, wo im lateinischen Text einfach von ordinationes die Rede ist, im Griechischen dagegen gesagt wird, daß die Ordnungen „notwendig sind zur wahren und Gott wohlgefälligen Gottesverehrung".[26] Umgekehrt ist für die Bezeichnung des falschen, von Menschen erfundenen Kultus das liturgische Wort aus Kol. 2,23 benutzt: „sine factitiis religionibus" wird mit *ἄνευ ἐθελοθρησκείας* übersetzt (S. 39).

Diese Verwendung der liturgischen Sprache geht sogar soweit, daß sie liturgische Termini verwendet, die einem protestantischen Leser zum mindesten auffallen müssen. So trägt die Maria in der griechischen Übersetzung ihr liturgisches Beiwort: Die Immerjungfräuliche — *ἀειπάρθενος* — S. 7, während Ambrosius das Beiwort: „der Heilige" hat[27] und die „Väter" (S. 30 und 37) nach der liturgischen Weise der Ostkirche die „heiligen Väter"[28] heißen.

Ganz besonders dringt natürlich die liturgische Sprache in den

---

[24] *οἱ παρ' ἡμῖν τὴν διακονίαν καὶ ἱερουργίαν τοῦ εὐαγγελίου πεπιστευμένοι.*

[25] *ἐνουθέτησαν οἱ ἡμέτεροι τοὺς κατηχουμένους τὴν χριστιανικὴν ὀρθοδοξίαν.*

[26] Ordinationes institutae tamquam necessariae: *τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐντάλματα ὡς ἀναγκαῖα πρὸς τὴν ἀληθῆ καὶ θεάρεστον θρησκείαν ... διατεταγμένα.*

[27] *ὁ ἐν ὁσίοις Ἀμβρόσιος.*

[28] *οἱ ἐν ἁγίοις πατέρες.*

Artikeln über die Sakramente durch. Auch hier zeigt sich, daß in der griechischen Übersetzung gegenüber dem lateinischen und deutschen Text eine weitgehende Abtönung und Unterscheidung vorgenommen ist. Wo im lateinischen neutral gesagt ist S. 10: „cum sacramenta tractamus", heißt es im Griechischen in liturgischen Worten: „Wenn wir die Gemeinschaft der Mysterien gebrauchen."[29] Wo der lateinische Text „sacramentum" sagt, unterscheidet der griechische je nach dem Sinn der Stelle den Vollzug des Sakraments durch den Priester, die eigentliche *λειτουργία,* und die allgemeine Sakramentsfeier und Sakramentsgemeinschaft, die *κοινωνία.* S. 24 ist vom Abendmahl unter beiderlei Gestalt die Rede. Im Lateinischen heißt es: „Diese Sitte hat das Gebot Gottes für sich", im Griechischen: „Christus selbst hat diese Gemeinschaft angeordnet und hat allen Christen befohlen, diese Weise zu gebrauchen."[30] Dementsprechend ist S. 28 „usus sacramenti" mit *τοιαύτης τῆς κοινωνίας χρῆσις* übersetzt, S. 30 die Worte: „qui utuntur sacramento" wiedergegeben durch die Worte: „die, die in der Gemeinschaft dieses Mysteriums stehen".[31]

Noch auf einem dritten Gebiet läßt sich feststellen, wie sich Ausdrücke der Kirchensprache weit über den Wortlaut des lateinischen und deutschen Textes hinaus in der griechischen Übersetzung breit machen, nämlich in den Artikeln über das Mönchtum. Dort findet sich eine ganze Reihe von Fachausdrücken des Mönchtums, die im Lateinischen entweder ganz fehlen oder nur kurz angedeutet sind. So ist S. 26 das Cölibat übersetzt als „Bewahrung der Jungfräulichkeit".[32] Diese selbst wird S. 26 als „ungewöhnliche und von Gott geschenkte Gnadengabe der Enthaltsamkeit"[33] bezeichnet. In ähnlichen Worten ist S. 39 von denen die Rede, die „nicht eine ungewöhnliche Gnadengabe des heiligen Lebens von Gott empfangen haben".[34] Im Lateinischen ist hier nur von einem „opus singulare Dei" die Rede. Sehr viel reichhaltiger sind alle Ausdrücke, die das mönchische Leben und seine Einrichtungen selbst bezeichnen. Im Lateinischen ist S. 34 einfach von „monachi" die Rede. Im

[29] *χρωμένοις τῇ τῶν μυστηρίων κοινωνίᾳ.*

[30] *αὐτὸς ὁ χριστὸς ὧδε τὴν κοινωνίαν διέταξε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτῇ χρῆσθαι πᾶσι τοῖς χριστιανοῖς παρήγγειλεν.*

[31] *τοῖς κοινωνοῦσι τοῦ δε τοῦ μυστηρίου.* Vgl. auch S. 25: Sacramentum: *τό μυστικόν δεῖπνον.*

[32] *τοὺς ἀνεπιτηδείως ἔχοντας πρὸς φυλακὴν τῆς παρθενίας.*

[33] *καὶ οὐδεὶς ἀνθρώπου οὕτινος οὖν ἔργον εἶναι λέγοι ἄν, ἄνευ ἐξαιρέτου τινος τῆς ἐγκρατείας χαρίσματος θεοδωρήτου γε τὰ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ μεταβάλλειν.*

[34] *πάντας τοὺς μὴ ἐξαίρετόν τι χάρισμα τοῦ ἁγνῶς διαβιῶναι θεόθεν λαβόντας.*

Griechischen wird das so umschrieben: „Die, die ein Einsiedler- und Eremitenleben führen, nämlich die Mönche.“[35] Deren „observationes“ werden als *θεσμοθεσίαι* übersetzt. S. 38 ist im Lateinischen nur angedeutet: „viele sind aus Irrtum in diese Lebensart verfallen“. Im Griechischen heißt es: „Viele verfielen aus Irrtum dem Einsiedler- und Anachoreten-Leben und dem Leben in der Fremde.“[36] Hier werden also eine Reihe von Fachnamen für das östliche Mönchtum wie das Eremiten- und Anachoretentum und die asketische Heimatlosigkeit genannt. S. 38 wird das neutrale „hoc vitae genus“ übersetzt als *διὰ τὸν μοναύλιον καὶ ἀσκητικὸν καὶ καρτερικὸν βίον*. S. 39 wird der Stand der Vollkommenheit als *τάξις καὶ κατάστασις τῆς τελειουργίας ἢ τελειώσεως* bezeichnet, S. 42 als *τελειουργίας κατάστασις*, S. 42 *τῆς τελειώσεως κατάστασις*, während ebendort die „vita monastica“ als *ἐπιτήδευσις ἢ ἄσκησις μοναχική* bezeichnet und das „fugere ex mundo“ mit *ἀναχώρησις καὶ ἐκδημία καὶ ἐξήλυσις τοῦ κόσμου* übersetzt wird.

Schließlich wird man hier noch eine stilistische Eigentümlichkeit der griechischen Übersetzung anführen dürfen, die als Stilelement der liturgischen Sprache zu betrachten ist. Es handelt sich um die ungemein häufigen Fälle, in denen ein einfacher lateinischer Ausdruck durch einen griechischen Doppelausdruck übersetzt wird. Dies bedeutet nicht nur eine Nüancierung und Differenzierung des Sinnes, sondern auch zugleich eine größere Erhabenheit und Würde im Sinne der orthodoxen Kirchensprache.[36a]

Die genannten Beispiele zeigen, daß sich in der Übersetzung eine einheitliche Grundlinie und ein bestimmter Sprachgeist auswirkt. Wiederum wird hier deutlich, daß es sich bei der Übersetzung nicht um eine wörtliche Wiedergabe handelt — all diese Stilelemente haben ja nichts mit einer pädagogischen Verdeutlichung oder mit einer Klarstellung der „reinen Lehre“ für Lutheraner zu tun —, sondern um eine Bearbeitung für Griechen, und gerade die Handhabung dieser liturgischen Kirchensprache legt den Gedanken nahe, daß hier ein Kenner der Ostkirche und ihrer liturgischen Sprache selbst als Mitarbeiter oder wenigstens als Berater an der Übersetzung beteiligt war.

III.

Damit berühren wir einen dritten Bezirk von entscheidenden Änderungen und Bearbeitungen des lateinischen Textes, wie sie in der griechischen Übersetzung vorliegen. Der Übersetzer hat auch

[35] *τοὺς μονήρη καὶ ἔρημον ἀνθρώπων βίον διάγοντας, μοναστὰς δηλονότι.*

[36] *πολλοὶ δὲ καὶ πλάνῃ τινὶ τῷδε τῷ μονήρει καὶ ἀναχωρητικῷ καὶ ἐκδημητικῷ τοῦ κόσμου βίῳ περιέπεσον.*

[36a] S. Anm. 11.

erhebliche und ihrem äußeren Umfang wie ihrem geistigen Gehalt nach auffallend große Erweiterungen und Umdeutungen der ursprünglichen dogmatischen Formulierungen in der Confessio Augustana vorgenommen, und zwar an den entscheidendsten Punkten, vor allem in der Anschauung von der Rechtfertigung, dem Herzstück der evangelischen Verkündigung. Im Abendland hat sich die religiöse und dogmatische Entwicklung der christlichen Kirche unter der Führung Roms in Gestalt der Ausbildung eines Sakramentinstituts und in Form der Entwicklung zu einer Satisfaktionslehre und Satisfaktionspraxis vollzogen. Als Luther mit seiner Kritik der kirchlichen Bußlehre und Buß-Praxis einsetzte, traf er die Wurzel der römischen Kirche. In dem persönlichen Ringen mit der katholischen Bußanschauung ist er zu seiner Anschauung vom rechtfertigenden Glauben vorgedrungen. Das in der Kirchenlehre vorgebildete Schema der Bußlehre und die paulinische Tradition, auf der diese aufbaute, haben ihn dazu geführt, ja dazu gezwungen, seine neue Erkenntnis in dem theologischen Schema und damit auch in der vorgeformten theologischen Sprache und Formulierung auszudrücken, wie sie bereits in einer tausendjährigen Tradition auf abendländischem Boden ausgebildet war. Auch Luther hat also seine neue Anschauung von der Freiheit des Christenmenschen in das alte Schema der Rechtfertigung gepreßt und hat in diesem Schema seine neuen Gedanken begrifflich geklärt. Während bei ihm selbst aber die Rechtfertigungslehre gewissermaßen als e i n Geleise erscheint, auf dem sich seine religiösen Gedanken und Anschauungen bewegen, daneben aber noch viele andere Möglichkeiten eines sprachlichen und theologischen Ausdrucks vorhanden sind, ist bei seinen Schülern die Rechtfertigung als Lehre in ihrer neuen antirömischen Gestalt immer stärker zum Mittelpunkt einer evangelischen Lehrbildung geworden und nach ihrer formalen, juridischen Seite aufs genaueste ausgebildet worden. Die Lehre von der Rechtfertigung wurde so zum eigentlichen Brennpunkt der theologischen Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, und die Weiterbildung und Systematisierung der evangelischen Erkenntisse der Reformation hat sich als formale Ausgestaltung dieser Lehre von der Justifikation vollzogen.

Die griechische Kirche hat diese Entwicklung zum Rechts-Institut und zur Auslegung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch als eines Rechtsschemas nicht mitgemacht, sondern hat sich als die Kirche der göttlichen Mysterien in einem anderen Bereich der Frömmigkeit und der Anschauung bewegt. Gerade die juridischen Züge, die Spekulation über die Rechtfertigung, über die Satisfaktion, die Christus Gott geleistet hat, über die Anrechnung des Verdienstes Christi, über die Imputation der fremden Gerechtigkeit Christi auf den Menschen, sind in der Ostkirche hinter den mystischen Elementen ihrer Fröm-

migkeit, hinter dem Gedanken der Erlösung, Wiedergeburt und Auferstehung zurückgetreten. Auch hat die Theologie der Ostkirche die innere Durchdringung mit den Anschauungen und Kategorien des Rechts und die starke Umwandlung, die in der westlichen Theologie unter dem Einfluß des kanonischen Rechts und der allgemeinen Verrechtlichung des religiösen Lebens eingetreten ist, nicht erlebt. Deshalb war es auch besonders schwierig, gerade das Kernstück der reformatorischen Verkündigung, das sich nun einmal in dem juristischen Schema der Rechtfertigung darbot, dem Denken und Empfinden der griechischen orthodoxen Kirche klarzumachen, da dort nicht nur das allgemeine Verständnis für eine Darstellung des Kernes der evangelischen Verkündigung in diesem Schema nicht vorhanden war, sondern auch die theologische und kirchliche Sprache über die bei Paulus gegebenen Ansätze der Rechtfertigungslehre hinaus kaum eine Weiterentwicklung in der Art der westlichen Theologie erfahren hatte und daher die juridische Begriffssprache der Rechtfertigung in der griechischen Kirchensprache als geläufige Terminologie nicht vorlag. Die griechischen Väter sprechen herzlich wenig von der Rechtfertigung und schleppen das ganze paulinische Rechtfertigungsschema nur nebenher und aus Traditionsgründen mit. Auch die Liturgie bringt die Terminologie der Rechtfertigung nur nebenher. Dies ist ja auch aus der inneren Entwicklung des östlichen Christentums verständlich. Der Gedanke der Rechtfertigung ist bei Paulus auf eine judenchristliche Gemeinde zugeschnitten, für welche das jüdische Gesetz eine lebendige Größe war, die im Schema einer Gesetzesreligion dachte und für welche die Einfassung des Verhältnisses von Mensch und Gott in ein Rechtsschema die grundlegende und ererbte Voraussetzung ihres religiösen Denkens und Empfindens war. Dies galt nicht für die griechische Kirche, die in der Athmosphäre der Mysterien-Religion großgeworden war und die sich den Gesetzesbegriff erst zueigen machte, indem sie ihn nicht juristisch, sondern kosmisch im Sinn des Nomos der griechischen Philosophie, d. h. im Sinn der inneren ideellen Ordnung der Dinge auffaßte. Die griechische Kirche hatte vor der Reformation auch an keinem Punkt ihrer Geschichte die innere Notwendigkeit, eine bestimmte Lehre von der Rechtfertigung auszuarbeiten und damit einer ihrer Ansicht nach falschen Buß- und Satisfaktionslehre entgegenzutreten. Ihre Liturgie war ihre stündlich gebetete Lehre und in ihr überwogen die religiösen Elemente der Wiedergeburt, der Sündenvergebung, der Verklärung, der Auferstehung mit Christus bei weitem die geringen Anspielungen auf das Rechtfertigungsschema, das nur für eine Kirche aktuell werden konnte, welche das Verhältnis von Gott und Mensch primär als Rechtsverhältnis im juristischen Sinne auffaßte und in diesem Schema ihre theologischen Gedanken entwickelte.

Für die Griechen war die Rechtfertigung keine aktuelle und brennende Frage ihrer Religion. Daher hatte sie auch die paulinische Lehre von der Rechtfertigung nicht weiter entwickelt und daher lag auch keine dementsprechende sprachliche Weiterbildung des Rechtfertigungsgedankens vor. Der Übersetzer der Augustana konnte also gerade dort, wo er das Herzstück der evangelischen Verkündigung, das nun einmal in das Schema der Rechtfertigung hineingepreßt war, übersetzen wollte, nicht einfach und wörtlich übersetzen, sondern er mußte hier umschreiben, ergänzen, deuten. Er hat dies auch in dem reichlichsten und großzügigsten Maße getan. Ein Überblick über die Stücke, an denen der lateinische Text, den er der Übersetzung ins Griechische zugrundelegte, von dem lateinischen und deutschen Normaltext der Augustana abweicht bzw. größere Zusätze und Erweiterungen bringt, zeigt, daß sich alle diese Stücke mit der Rechtfertigung und mit der zugehörigen Anschauung vom Glauben und von den guten Werken befassen. Auch die Stücke, an denen der griechische Text über den bearbeiteten lateinischen und den deutschen Text hinausschießt, befassen sich mit der Rechtfertigungslehre und stellen den Versuch einer weiteren Verdeutlichung dieser so schwer ins griechische Denken übersetzbaren Lehre dar.

Der Übersetzer spürte also bei seiner Übertragung, daß die griechische dogmatische Sprache zu spröde war, um die lateinischen Formulierungen über die Rechtfertigung in eine gleich knappe griechische Formel übersetzen zu lassen. Er mußte viele Termini, die in der Tradition der abendländischen Kirche längst ihren geprägten Sinn hatten und deren Verständnis zum Allgemeingut der abendländischen Theologie gehörten, in einem Satz erklären, umschreiben, andere, dem griechischen Denken näherliegende Anschauungen zur Verdeutlichung heranziehen. So sind ihm die knappen Formulierungen der Augustana über den Glauben, über das Evangelium, über das ministerium verbi, über die Rechtfertigung, über die guten Werke in der Übersetzung zu kleinen Abhandlungen angewachsen. Auch die andere Tatsache ist von hier aus zu erklären, daß der Übersetzer über die von ihm für die Übersetzung hergerichtete Bearbeitung des lateinischen Urtextes hinaus den deutschen Text heranzieht und nach diesem seine griechische Übersetzung erweitert, denn der deutsche Text ist ja in wesentlichen Stücken viel umfangreicher als der lateinische, und dies gerade in den Artikeln von der Rechtfertigung, von den guten Werken und vom Mönchtum.

Wiederum ist diese rücksichtslose Erweiterung des Wortlautes der Augustana kaum zu denken ohne den Beistand eines Griechen, der auf Grund einer genauen Kenntnis der Frömmigkeit und der religiösen Anschauungen und theologischen Denkschemata der griechischen Kirche imstande war, dem Übersetzer zu sagen, wo die evan-

gelischen Anschauungen in ihrer abendländischen Formulierung für einen Gläubigen der Mysterienkirche des Ostens unverständlich bleiben mußten und wo eine Umschreibung und Verdeutlichung notwendig war, um diese Gedanken für die orthodoxen Gläubigen verständlich zu machen. Ein simpler Übersetzer hätte mit Hilfe eines Lexikons gewiß eine wörtliche Übersetzung zustande gebracht, die so etwas wie eine wörtliche Wiedergabe der betreffenden Artikel der Confessio Augustana ausgesehen hätte, aber für einen Griechen wäre sie unverständlich gewesen. Der Übersetzer hat dies entweder selber empfunden oder sich von einem griechischen Mitarbeiter sagen lassen und hat hier nicht eine wörtliche, aber unverständliche Übersetzung geboten, sondern eine interpretatio graeca, eine Neuformulierung für die Griechen.

Die Schwierigkeit einer wörtlichen Übersetzung abendländischer Formeln der Rechtfertigung läßt sich an einem anschaulichen Beispiel erklären. Die katholische Kirche kannte in ihrem Bußinstitut die „opera supererogationis“ und verstand darunter die Werke, die ein Mensch über die von Gott von ihm verlangten Werke hinaus vollbringt, d. h. über die Werke hinaus, die zur Genugtuung für seine eigenen Sünden notwendig sind und von ihm verlangt werden, die also überschüssig sind und die anderen Menschen zugeteilt werden können. In der griechischen Kirche war dieser Begriff nicht geläufig. Deshalb konnte der Dolmetscher hier nicht übersetzen, sondern er mußte umschreiben. Diese Umschreibung ist recht umständlich und bringt an Stelle eines Begriffes eine ausführliche Definition. Eine solche findet sich z. B. S. 44. Dort ist der Begriff der „opera supererogationis“ übersetzt als „das, was vom Überfluß der guten Werke der Gemeinschaft zugute kommt und mitteilbar ist“.[37] Diese Umschreibung ist verhältnismäßig kurz gehalten, weil der Übersetzer kurz vorher in einem langen, über den lateinischen Text hinausführenden Exkurs zum Artikel über die guten Werke das Wesen der überschüssigen Werke bereits beschrieben hatte. S. 42 schreibt er: „Der schrecklichste und dem Evangelium am meisten zuwiderlaufende Irrtum ist der, durch den die Verkündiger der Werkgerechtigkeit sich selbst und die anderen betörten, indem sie für sich eine solche Vollkommenheit und Vollendung beanspruchten und von sich behaupteten, sie erfüllten nicht nur sämtliche Gebote, die uns von Gott in dem Gesetz auferlegt sind, sondern darüber hinaus auch noch mehr als diese. Von diesem Irrtum hat ein anderer, neuer Irrtum seinen Ausgang genommen, der ebenso abscheulich und noch schrecklicher ist und der die Übertragung und Zuteilung der überschüssigen mönchischen Werke betrifft. Die Mönche behaupten näm-

[37] *τὸ κοινωνητικὸν καὶ μεταδοτικὸν τῶν ἐκ περιουσίας ἀγαθοποιημάτων.*

lich, sie hätten einen Überschuß an guten Werken und benötigten sie gar nicht alle zum Erwerb des ewigen Lebens und könnten die überflüssigen und überschüssigen guten Werke anderen zukommen lassen, um damit für die Sünden anderer Genugtuung zu leisten."[38] Dies Beispiel zeigt, wie als Übersetzung eines einfachen lateinischen Begriffes, der zwei Worte umfaßt, eine lange Umschreibung notwendig wird, um ihn Gläubigen eines anderen Frömmigkeitskreises verständlich zu machen.

Betrachtet man nun die Übersetzung der Rechtfertigungslehre selbst, so sind auch hier zunächst einmal eine Reihe von Merkwürdigkeiten hervorzuheben.

1. Zunächst fällt eine sehr entscheidende Tatsache auf. Es gibt keinen geläufigen und allgemeinverständlichen dogmatischen Ausdruck im Griechischen, der den ganzen Sinngehalt des lateinischen Begriffs des „meritum" umfaßte. Wenn also der Dolmetscher Stellen übersetzen muß, an denen vom Verdienst Christi — meritum Christi — die Rede ist, d. h. von dem Verdienst, das er sich durch sein Leiden und seinen Tod erworben hat, so verläßt er das juristische Schema und übersetzt meritum einfach mit „Erlösung"! Dies bedeutet aber eine entscheidende Verschiebung des Gedankens selbst: denn an Stelle des Verdienstes, das sich Christus durch seinen Erlösungstod erworben hat, tritt hier das Werk, das er getan hat, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Erlösung. Damit ist das Rechtsschema, das in der Rechtfertigungslehre dem Verhältnis von Gott und Mensch zugrundegelegt wird, verlassen und der Übergang in das Schema der Erlösung vollzogen, in dem sich die Mysterienreligion der Ostkirche bewegt. In der Übersetzung verschiebt sich also die religiöse Grundeinstellung aus der Sphäre der Rechtfertigungsreligion in die Sphäre der Erlösungsreligion. An Stelle des Verdienstes, das Christus sich bei Gott für uns erworben hat, tritt das Werk, das er für uns getan hat. Dies ist einmal der Fall auf S. 7, wo „meritum Christi" einfach mit *ἀπολύτρωσις τοῦ Χριστοῦ* übersetzt wird, noch deutlicher S. 18, wo „meritum Christi" als „die heilbringende Erlösung und das Großgeschenk Christi"[39] wiedergegeben ist und wo der Gedanke des Verdienstes, das Christus für uns erworben hat, durch den dem griechischen Denken viel näherliegenden Gedanken des Geschenkes, das Christi uns gibt, verdrängt ist. Ebenso ist S. 18 „meritum" als *ἀπολύτρωσις* übersetzt, während sich S. 33 die Übersetzung durch *ἡ τοῦ Χριστοῦ μεγαλοδωρία* findet. Die Tendenz einer Verschiebung des Schemas der Rechtfertigung in das Schema der Erlösung geht also einheitlich durch die ganze Übersetzung hindurch.

2. Ein weiteres Zeichen einer solchen interpretatio graeca, die

---

[38] S. Anm. 11.

[39] *τῆς τοῦ Χριστοῦ σωτηρίου ἀπολυτρώσεως καὶ μεγαλοδωρίας.*

innerhalb der Übersetzung selbst sich vollzieht, ist die Wiedergabe der Ausdrücke der Rechtfertigung selbst, wie „iustificari", „iustum facere", „iustificatio". So hat z. B. S. 30 der lateinische Text: „Ebenso lehrt die Schrift, daß wir vor Gott gerechtfertigt werden durch den Glauben an Christus, wenn wir glauben, daß uns unsere Sünden um Christi willen vergeben werden." Im Griechischen heißt es: „Ebenso lehrt die Schrift, daß wir durch den Glauben an Christus vor Gott geheiligt werden, nämlich indem wir glauben, daß uns die Sünden allein um Christi willen erlassen werden."[40] Statt von der Rechtfertigung ist hier von der Heiligung die Rede. Die Sündenvergebung schafft durch die Erlösungstat Christi die Heiligkeit des Menschen vor Gott. Wiederum ist die für griechische Ohren und Herzen so leicht verständliche und so leicht zugängliche Übertragung des Rechtsschemas der Rechtfertigung in die Sphäre der Erlösung und Heiligung in der Übersetzung selbst vorgenommen, die ja auch die Vorstellungs- und Sprachwelt der Liturgie bestimmt. Ein weiteres Beispiel findet sich auf S. 7. Nachdem dort bereits kurz der Gedanke von Christus als dem Opfer auch im lateinischen Text angedeutet wird, aber dort wieder überleitet in das Rechtfertigungsschema, heißt es: „Christus hat das Evangelium gegeben, in dem diese Wohltaten uns dargereicht werden, nämlich Sündenvergebung, Rechtfertigung und ewiges Leben." Im griechischen Text heißt es: „Christus hat die Verkündigung des Evangeliums eingesetzt (angeordnet), durch welche diese Großgeschenke des Erlösers (Loskäufers) uns dargebracht werden."[41] Wieder ist hier also nicht das Rechtfertigungsschema, sondern der Gedanke der Erlösung bestimmend. Christus hat sich für uns geopfert und hat uns dadurch von der Sünde losgekauft.

3. Eine andere Umdeutung findet sich S. 8. Dort heißt es im lateinischen Text: „Die Menschen können nicht wahrhaft dem Gesetz Gottes Genüge tun." Im Griechischen heißt es: „Die Menschen können nicht die Gebote Gottes halten und sind nicht imstande, Gott aus ganzem Herzen zu lieben."[42] Wieder ist der juristische Ausdruck vermieden und durch eine Umdeutung und einen erweiternden Zusatz in einer griechischen Ohren begreiflichen Form gefaßt. Während im Lateinischen vom Gesetz und von der Satisfaktion die Rede ist,

---

[40] *ἔτι δὲ διδάσκει ἡ γραφὴ διὰ πίστεως εἰς Χριστὸν ἔμπροσθεν ἡμᾶς τοῦ θεοῦ ἁγιάζεσθαι, πιστεύοντας δηλονότι, ἀφίεσθαι ἡμῖν τὰ ἁμαρτημμένα διὰ τὸν χριστὸν μόνον.*

[41] Dedit Christus Evangelium, in quo haec beneficia (sc. iustificatio) nobis proponuntur: *διέταξεν ὁ χριστὸς τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἀνακήρυξιν, δι᾽ ἧς αὗται αἱ μεγαλοδωρίαι τοῦ λυτρωτοῦ ἡμῖν προσφέρονται.*

[42] Nec possunt vere legi Dei satisfacere: *μή φυλάττειν τὰς ἐντολας αὐτοῦ, μήτ᾽ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας τὸν θεὸν ἀγαπᾶν δυναμένων.*

bringt die griechische Übersetzung den Kern der göttlichen Gebote, die Forderung, Gott von ganzem Herzen zu lieben. An einer anderen Stelle der S. 8 ist im lateinischen Text davon die Rede, die erschrockenen Herzen sollten festhalten, „daß uns umsonst um Christi willen die Sündenvergebung und die Rechtfertigung geschenkt wird durch den Glauben, auf Grund dessen wir glauben und bekennen sollen, daß diese Dinge uns um Christi willen geschenkt werden". Im Griechischen ist wieder nicht die Rede von Rechtfertigung, sondern davon, „daß die erschütterten Herzen sich auf die Verheißungen stützen und unzweideutig und ohne Zweifel glauben sollen, daß wir um Christi willen die Sündenvergebung erlangen, der für uns zum Opfer wurde und den Vater mit uns versöhnt hat".[43]

Ein letztes Beispiel: S. 8 ist die Rede von der Ehre Christi, die nicht auf unsere Werke übertragen werden darf. Gemeint ist die Ehre, die er sich dadurch erworben hat, daß er den Zorn Gottes besänftigte und für uns Genugtuung geleistet hat. Im Griechischen ist die Rede von der „Ehre und Herrlichkeit der Versöhnung (des Sühnopfers), die allein Christus zukommt und zusteht und auf keine Weise unseren Werken zugeschlagen werden darf".[44]

4. Damit ist eine weitere Merkwürdigkeit der Übersetzung angedeutet, die auch bereits in dem vorletzten Beispiel anklingt. Dort, wo die griechische Übersetzung den Rechtfertigungsgedanken durch den lateinischen Grundtext gewissermaßen unvermeidlich und hartnäckig aufgedrängt bekommt und wo eine solche Transposition wie in den eben besprochenen Beispielen nicht mehr möglich ist, läßt sich ein anderes vielsagendes Symptom beobachten. In der griechischen Übersetzung dominiert über den Gedanken der Rechtfertigung der Gedanke der Versöhnung und der Gedanke des Sühneopfers Christi — auch dies wieder eine Akzentverschiebung, die eine Annäherung an das Denken und Empfinden der Mysterienfrömmigkeit der Ostkirche bezeichnet. Die Tatsache der Versöhnung selbst ist in der griechischen Übersetzung viel stärker hervorgehoben als im lateinischen Text. Wenn der lateinische Text schreibt: „Wer weiß, daß er durch Christus einen gnädigen Gott hat, der kennt Gott wahrhaft", heißt es im Griechischen: „Wer überzeugt ist, daß er durch Christus mit Gott ausgesöhnt ist und daß Gott auch seiner-

---

[43] *χρὴ γὰρ ἐξελεγχομένων καὶ καταφωρωμένων διὰ τοῦ εὐαγγελίου τῶν ἁμαρτιῶν, τοὺς ἐμφόβους ἐπ᾿ αὐταῖς, καὶ κατανυσσομένους τὰς καρδίας, ἐπερεισθέντας ταῖς ἐπαγγελίαις, ἀναμφιβόλως καὶ ἄνευ δισταγμοῦ πιστεύειν, δωρεὰν διὰ τὸν χριστόν.*

[44] Hic honos Christi non debet transferri in nostra opera: *διό χρὴ ταύτην τὴν τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ ἐξιλασμοῦ, μόνῳ τῷ χριστῷ ὀφειλημένηντε καὶ προσήκουσαν, οὐδαμῶς τοῖς ἡμετέροις ἔργοις προσνεμηθῆναι.*

seits sich mit ihm versöhnt hat, der kennt wahrhaft Gott.“[45] Gegenüber der Betonung der objektiven Versöhnung im lateinischen Text ist im Griechischen die Beiderseitigkeit des Verhältnisses und das persönliche Element stärker unterstrichen.[46] Auffällig ist, daß in den späteren Stellen, an denen von der Versöhnung die Rede ist, in der Regel selbständig und ohne Rücksicht auf den lateinischen Text die Versöhnung immer in Verbindung mit der Erlösung genannt wird. So ist S. 42 im lateinischen Text vom „propiciator Christus“ die Rede, im griechischen vom Erlöser und Versöhner Christus, S. 42 im Lateinischen von der propiciatio, im Griechischen von der Erlösung (dem Loskauf) und der Sühnetat (dem Sühnopfer) Christi.[47]

Die Schwierigkeit einer wörtlichen Übersetzung der Rechtfertigungslehre der Augustana in die griechische Sprache liegt aber nicht nur in der Tatsache begründet, daß das Denken und Empfinden der griechischen Kirche nicht auf das hier vorausgesetzte Rechtfertigungsschema eingestellt war und auch in der theologischen Sprache die Rechtfertigungslehre nicht weitergebildet hatte, sondern darin, daß auch die Lehre von der Erbsünde nicht in der theologischen Differenziertheit und nicht in der begrifflichen Exaktheit wie auf abendländischem Boden ausgebildet war. Es lag in der Tradition des griechischen Denkens und vor allem in der durch die griechische Philosophie entwickelten Anschauung, die Sünde unter dem Gesichtspunkt des Gebrechens, des Mangels, der *στέρησις* zu verstehen. Die Liturgie kennt keine „Lehre“ von der Erbsünde, sondern nur die Bitte um Heilung von den menschlichen Gebrechen. Die Betrachtung der Sünde rückt diese in die Nähe des anderen, noch größeren Urgebrechens, des T o d e s. Christus, der das Gebrechen der Sünde heilt, ist derselbe, der den Tod überwindet und den Menschen unvergängliches Leben bringt. Dem Gedanken der Sündenvergebung ist der Gedanke der Überwindung des Todes übergeordnet. Ist der Tod überwunden, das Urgebrechen, die Urnegation, so ist auch die Sünde überwunden. Wer Christi Tod stirbt und mit ihm aufersteht, hat

---

45 Iam qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum: *ὅστις οὖν διὰ τοῦ χριστοῦ κατηλλάχθαι ἑαυτὸν τῷ θεῷ καὶ ἱλασθῆναι τὸν δὲ αὐτῷ πέπεισται, ἐκεῖνος ἀληθῶς τοῦ γινώσκει.*

46 Vgl. auch die folgende Übersetzung: ... erit certa remissio: *ἀσφαλῶς καὶ ἀμετακινήτως ἔχει τὸ συνεικὸς ἀμφὶ τὸ πιστεύειν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.*

47 Opponunt irae Dei non propiciatorem Christum, sed propria opera: *καὶ τῇ ὀργῇ τοῦ θεοῦ οὐ τὸν λυτρωτὴν καὶ ἱλαστῆρα χριστὸν, ἀλλὰ τὰ ἴδια κατορθώματα ἀντιπαρατάσσοντες.* Quare docent confidere suis operibus, non propiciatione Christi: *διὸ καὶ ταῖς ἑαυτῶν θεσμοθεσίαις καὶ ἀγαθοποιίαις πεποιθέναι τὸν λαὸν ἐκέλευσαν, καὶ μὴ τῇ λυτρώσει καὶ τῷ ἱλασμῷ τοῦ χριστοῦ.*

das neue Leben und kennt kein Gebrechen mehr. Sünde und Sündenvergebung sind daher nicht die letzten Fragen der Ostkirche, sondern sie sind einbeschlossen in die höhere Frage von Tod und Leben, Wiedergeburt und Auferstehung.

So ist die Übersetzung der protestantischen Lehren und Begriffe von der Sünde wieder ein solcher Punkt, wo eine Umschreibung an Stelle einer wörtlichen Wiedergabe notwendig wird. Es ziehen sich durch die Übersetzung hindurch zahlreiche Versuche, die Erbsünde genauer zu beschreiben. „Homines naturali modo propagati nascuntur cum peccato originis" wird S. 6 übersetzt: „Alle Menschen werden väterlicher- und mütterlicherseits ihrer Natur nach als Sünder geboren."[48] Diese Formel: „väterlicher- und mütterlicherseits" wird in den späteren Artikeln festgehalten.[49] Da der Übersetzer offenbar die Empfindung hat, daß diese Definition nicht die Wichtigkeit und das Hauptanliegen der protestantischen Erbsündenlehre zum Ausdruck bringt, so wird hier über den knappen Text der ursprünglichen Fassung der Augustana hinaus S. 8 eine lange und umständliche Definition der Erbsünde eingeschaltet, die also lautet: „Sie lehren auch in Einklang und Übereinstimmung mit der Anschauung und Lehre aller heiligen Väter und aller Orthodoxen und Frommen in der Kirche das eingepflanzte Böse und Schlechte der menschlichen Natur, daß alle Menschen schuldig und der ewigen Verdammnis teilhaftig sind, auf Grund des Falles des Protoplasten, in dem jeder Mensch von Natur Kind des Zornes Gottes wird und dem ewigen Tod untertan und unterwürfig wird. Und sie lehren auch die Verderbnis der menschlichen Natur, von Adam her, die jedem eingepflanzt ist, die auch die Beraubung und den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und Vollkommenheit und des ursprünglichen Gehorsams und die Begierde umfaßt. Es ist aber dieser Mangel eine furchtbare Blindheit und Unkenntnis Gottes und Dunkelheit oder Verfinsterung der göttlichen Einstrahlung und Gotteserkenntnis, welche in die menschliche Natur, als sie noch unversehrt und ohne Fehl war, einstrahlen sollte und eine Verdrehung der ursprünglichen Gradheit des Menschen, d. h. eine Verderbnis des unwandelbaren und ununterbrochenen Gehorsams und der unverstellten und unvermischten und unüberwindlichen Liebe zu Gott und ähnlicher Tugenden, die der unversehrten menschlichen Natur im Zustand vor ihrem Fall von Gott her eingeprägt waren. Sie sagen aber, diese

[48] *ἀνθρώπους πατρόθεν τε καὶ μητρόθεν τῇ φύσει ἁμαρτωλοὺς γεννᾶσθαι.*

[49] So S. 8: Cum enim omnes homines, naturali modo propagati, habeant peccatum: *πάντων γὰρ ἀνθρώπων τὸ τῆς φύσεως νοσερὸν καὶ ἀκάθαρτον περιβεβλημένων καὶ πατρόθεν τε καὶ μητρόθεν ἁμαρτωλῶν γεννηθέντων.*

Krankheit oder Schlechtigkeit der verdorbenen menschlichen Natur sei wahrhaft Sünde, die alle, auch bis auf den heutigen Tag, zum Tod verurteilt, alle nämlich, die nicht wiedergeboren sind durch die Taufe und den heiligen Geist."[50]

Die griechische Übersetzung zeigt wieder eine charakteristische Verschiebung gegenüber dem lateinischen Text. Zunächst einmal verwendet sie wieder eine Reihe von liturgischen Ausdrücken, die im lateinischen Text nicht stehen: „Adam, der Protoplast", „Kinder des Zornes". Ebenso bringt sie wieder die bezeichnenden Verdoppelungen: „Beraubung und Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und Vollkommenheit", „Blindheit und Unkenntnis Gottes", „Dunkelheit oder Verfinsterung der göttlichen Einstrahlung", „unversehrt und ohne Fehl", „der unwandelbare und ununterbrochene Gehorsam", „die unverstellte, unvermischte und unüberwindliche Liebe", „Krankheit oder Schlechtigkeit der menschlichen Natur". Weiter bringt die griechische Übersetzung an Stelle der dogmatischen Fachausdrücke biblische, evangelische Begriffe. So ist der Begriff des reatus durch das biblische Wort *ὑπόδικον* von Röm. 3,19 und das *ἔνοχον τῆς κρίσεως* von Math. 5,21 und 22 wiedergegeben und erklärt. Weitere biblische Worte sind *ὑστέρημα* (Luc. 21,4, I. Kor. 16,17, II. Kor. 8,14 und öfter); *ὁλοκληρία* Act. 3,16; *ἄπταιστος* Jud. 24; *ἀχλὺς καὶ σκότος* Act. 13,11; *διαστροφή* Act. 13,8; *διηνεκές* Hebr. 7,3, 10,1, 12, 14; *φθορά* Röm. 8,21 und öfter; *ἀνυπόκριτος* (von der Liebe) Röm. 12,9, II. Kor. 6,6; *παραπίπτω* Hebr. 6,6.

---

[50] S. 6: *προσαγορεύουσι δὲ τὸ ἔμφυτον φαῦλον καὶ μοχθηρὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως συμφρονούντως καὶ ἀκολούθως τῇ τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων καὶ πάντων τῶν ὀρθοδόξων καὶ εὐσεβῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γνώμῃ τε καὶ διδαχῇ τὸ ὑπόδικον καὶ ἔνοχον τῇ αἰωνίᾳ κατακρίσει πάντων ἀνθρώπων, διὰ τὸ τοῦ πρωτοπλάστου παράπτωμα, ἐφ' ᾧ πᾶς ἄνθρωπος τέκνον τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τῇ φύσει γεννᾶται, καὶ τῷ αἰωνίῳ θανάτῳ ὑπαίτιος καὶ ὑποχείριος. Καὶ δὴ καὶ τὴν παραφθορὰν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὴν ἀπο τοῦ ἀδάμ, παντὶ τῷ ἐμφυεῖσαν, ἢ καὶ τὴν στέρησιν ἢ τὸ ὑστέρημα τῆς ἀρχῆθεν δικαιοσύνης, καὶ ὁλοκληρίας ἢ ὑπακοῆς, καὶ τὴν ἐπιθυμίαν περιέχει. Ἔστι δὲ τὸ ὑστέρημα, δεινή τις τυφλότης καὶ ἄγνοια τοῦ θεοῦ, καὶ ἀχλὺς ἢ ἐπισκότησις τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ θεογνωσίας, ἥτις τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὁλοσχερῶς καὶ ἀπταίστως ἔτι ἐχουσῃ ἐνηυγάσατ' ἂν καὶ διαστροφὴ τῆς ὀρθότητος. Τουτέστι φθορὰ τοῦ ἀμεταπτώτου καὶ διηνεκοῦς τῆς ὑπακοῆς καὶ τοῦ ἀνυποκρίτου καὶ ἀκραιφνοῦς καὶ ἀνυπερβολήτου τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ, καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις, τῇ εἰλικρινεῖ καὶ οὔπω παραπεπτωκυΐᾳ ἀνθρωπίνῃ φύσει θεόθεν ἐγκεχαραγμένων. Λέγοντες τοῦτο τὸ νόσημα ἢ κακίαν τῆς ἐφθαρμένης τῶν ἀνθρώπων φύσεως, ὄντως ἁμαρτίαν εἶναι, καταγινώσκουσαν καὶ μέχρι τοῦ παρόντος αἰώνιον θάνατον πάντων τῶν μὴ ἀναγεννηθέντων διὰ τοῦτε βαπτίσματος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

Darüber hinaus sind in der Übersetzung selbst verschiedene Bedeutungsverschiebungen vorgenommen, die eine bezeichnende Abwandlung der Gedanken der Augustana in solche der griechischen Theologie darstellen. Statt inoboedientia sagt der griechische Text *ἀγνοία,* Unkenntnis Gottes, gibt also dem Gedanken eine intellektualistische Wendung. Für die Gotteserkenntnis selbst sind die Ausdrücke der mystischen Theologie verwendet: göttliche Einstrahlung und Gottesschau. In der Sache selbst tritt insofern eine Verschiebung ein, als der reformatorische Gedanke von der wurzelhaften, in der Natur selbst verankerten Verderbnis des Menschen in die griechische Auffassung von der Sünde als Gebrechen und Mangel des von Natur vollkommenen Menschen umgedeutet wird. Im Lateinischen ist von einem „Entbehren", d. h. „Nichthaben des göttlichen Lichtes" die Rede, im Griechischen von einer „Verfinsterung des göttlichen Lichtes", ebenso wie nachher von einer Verdrehung der ursprünglichen „Gradheit" des Menschen gesprochen wird, ein Begriff, der hier über den lateinischen und deutschen Text hinaus eingefügt ist. Wo der lateinische Text von einem „vitium originis" spricht, redet der griechische von einer „Krankheit". All diese Einzelzüge sind Zeichen einer grundsätzlichen Umdeutung des evangelischen Sündenbegriffs in die griechische Anschauung.

Bei der Übersetzung der Definition der Erbsünde stellt sich an einem zweiten Punkt eine Schwierigkeit ein: bei dem Begriff der „concupiscentia", der ebenfalls in der abendländischen Theologie längst festgelegt ist. Auch hier wird eine Umschreibung nötig. Wo es im Lateinischen heißt: „Die Menschen werden mit der Concupiszenz geboren" (S. 6), heißt es im Griechischen: „Sie werden geboren mit Begierde und Mangel an innerer Ordnung."[51] Diese Anschauung ist durch die griechische Anschauung bestimmt, welche in der Begierde eine Störung der inneren Ordnung des Vernunftlebens des Menschen erblickt.

All dieser Aufwand von Umschreibungen dient dazu, das zu verdeutlichen, was in der Urform der Confessio Augustana mit schlichten, dürren und abendländischen Theologen leicht verständlichen Worten über die Erbsünde gesagt ist.

So ist es kein Wunder, daß das Verhältnis der griechischen Übersetzung zum Wortlaut der editio princeps am auffälligsten bei dem vierten Artikel über die Rechtfertigung ist. Dieser Artikel wird in der editio princeps mit zwei knappen Sätzen abgetan. Wiederum wäre eine wörtliche Übersetzung dieser Sätze nicht geeignet, griechischen Gläubigen das Hauptanliegen und die eigentliche Bedeutung

[51] *ξὺν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀταξίᾳ τὸ ἔμφυτον φαῦλον καὶ μοχθηρὸν ἐνδεδυμένους.*

dieses Artikels klar zu machen, da ihr Denken sich nicht im Schema der Rechtfertigung bewegt. Daher ist dieser Text auf zwei Folioseiten folgendermaßen umschrieben:[52]

„Damit wir dieser Wohltaten Christi, nämlich der Vergebung der Sünden und der Gerechtmachung und des ewigen Lebens teilhaftig werden, hat Christus die Verkündigung des Evangeliums angeordnet, durch welche diese Großgeschenke des Erlösers uns dargeboten werden, wie in der Evangelienerzählung nach Lukas im letzten Kapitel geschrieben steht, in seinem Namen müsse Buße und Sündenvergebung bei allen Völkern verkündet werden. Da nämlich alle Menschen, wie vorhin gesagt, mit Krankheit und Unreinheit der Natur behaftet sind und väterlicher- und mütterlicherseits als Sünder geboren werden und das göttliche Gesetz übertreten, und nicht imstande sind, seine Gebote zu bewahren noch Gott aus ganzem Herzen zu lieben, so deckt das Evangelium unsere Sünden auf und zeigt uns den Mittler und Erlöser Christus und belehrt uns über die Vergebung der Sünden. Wenn nämlich die Sünden einmal durch das Evangelium ans Licht gebracht und aufgespürt sind, so müssen die dadurch verängstigten und zerschlagenen Herzen sich auf die Verheißungen stützen und ohne Schwanken und Zweifel glauben, daß sie geschenkweise durch Christus, der für uns zum Sühnopfer ward und uns den Vater versöhnt, die Vergebung aller Sünden erlangen und vor Gott gerechtfertigt werden. Denn wenn auch das Evangelium die Buße fordert, so lehrt es uns doch, auf daß die Vergebung der Sünden sicher sei, daß sie umsonst und geschenkweise uns dargereicht werde, das heißt, nicht auf Grund der Würdigkeit unseres Wohltuns, auch nicht auf Grund der vorhergehenden oder nachfolgenden Wohltaten, denn dann würde die Vergebung der Sünden ja trügerisch und unsicher werden, wenn man glauben müßte, daß wir ihrer dann erst bedürften, wenn wir sie uns durch unsere vorausgehenden guten Werke verdienstweise erworben hätten oder unsere Buße selbst die genügende Würdigkeit für die Sündenvergebung aufweisen würde. Da aber das geängstigte und beengte Gewissen kein Werk finden kann, das dem Zorn Gottes eine Gegenleistung zu bieten hätte, und da aus diesem Grunde Gott seinen Sohn selbst uns geschenkt hat, auf daß er allein zum Versöhner werde, so darf diese Ehre und Herrlichkeit der Sühnung, die allein Christus zukommt und gebührt, in keiner Weise unseren Werken zugerechnet werden. Deshalb schrieb auch Paulus an die Epheser: „Aus Gnade seid ihr gerettet, durch den Glauben, und dies nicht von euch aus, sondern als Geschenk Gottes, nicht auf Grund von Werken, damit sich keiner rühme.“ Und an die Römer schreibt er: „Deshalb aus Glauben, umsonst, damit die Verheißung sicher sei.“ Denn dann ist

[52] S. Anm. 11.

das Gewissen sicher und unwandelbar im Glauben an die Vergebung der Sünden, wenn es hört, daß sie nicht von unserer Würdigkeit abhängig gemacht sei, sondern daß sie eine Gnadengabe sei und ein Geschenk Gottes, das durch Christus uns gegeben wurde. Dieser Trost also ist sicher und ist denen, die um ihrer Sünden willen traurig und betrübt sind, notwendig, und dies entspricht auch der Lehre der heiligen Väter. Denn Ambrosius sagt folgendermaßen: „Dies wurde von Gott festgesetzt, daß gerettet wird, wer an Christus glaubt, ohne Werke, indem er allein durch den Glauben die Vergebung der Sünden erhält. Das Wort Glauben bezeichnet aber nicht nur das historische Wissen, sondern bedeutet auch das Vertrauen und die Zustimmung zu der Verheißung der uns eigen gemachten (zugeeigneten) Vergebung der Sünden und Rechtfertigung und des ewigen Lebens, der Verheißung, die ihrerseits zu den geschichtlichen Erzählungen von Christus gehört. Wenn daher im Apostelsymbol der Geschichte von Christus der Artikel hinzugefügt wird: „Ich glaube an die Vergebung der Sünden", so ist dies die Hauptsache von allen anderen. Wer behauptet, diese Gnade sei das Ziel und Ende der ganzen Geschichte, der dürfte sich nicht in der Wahrheit irren, da Christus deshalb gelitten hat und auferstanden ist, damit wir durch ihn die Vergebung der Sünden und das ewige Leben erhielten."

Diese lange Darlegung der Rechtfertigung ist nicht nur deshalb merkwürdig, weil sie immer wieder in ausführlichen Umschreibungen versucht, den Frommen der griechischen Kirche das Rechtfertigungserlebnis und die Rechtfertigungsanschauung der Reformation zu vermitteln, sondern vielmehr, weil sie den evangelischen Gehalt dieser Rechtfertigungsidee gar nicht in den Rahmen des juristischen Schemas beschränkt, sondern am Schluß hinausführt in einen anderen, dem griechischen Denken so ungleich viel näher liegenden Gedanken: die Idee der Auferstehung und des neuen Lebens. In den knappen Worten der editio princeps ist nur von der Rechtfertigung die Rede, die dadurch ermöglicht wird, daß Christus durch seinen Tod für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat. In der lateinischen Bearbeitung für die Griechen und in der griechischen Übersetzung ist die Rede von dem Leiden und der Auferstehung, durch die uns Sündenvergebung und ewiges Leben gebracht wird. Wie nun einerseits dieser wichtige Zug der Auferstehung ausdrücklich hinzugefügt ist, so ist ein anderes, sehr wesentliches Element der protestantischen Rechtfertigungslehre weggelassen, der Gedanke der „imputatio", der Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi. Das ganze juridische Schema, das durch diesen Gedanken der Imputation eingeführt wird, ist in dem langen Exkurs der griechischen Übersetzung nirgends erwähnt. Dort ist überall nur von Gnade, von Versöhnung die Rede, von den einfachen Grundbegriffen, welche dem griechischen Denken

die geläufigsten Vorstellungen und Anschauungen von der Bedeutung Christi vermittelten. Diese Grundtendenz einer „interpretatio graeca" der Rechtfertigungslehre kommt daneben noch in vielen kleinen Einzelzügen zum Vorschein, die zum Teil bereits vorher angedeutet wurden.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß im griechischen Text wieder eine stärkere biblische Unterbauung der theologischen Ausführungen gegenüber dem Urtext stattgefunden hat. Der Urtext zitiert nur Röm. 3 und 4, der griechische darüber hinaus noch Luk. 24 und Eph. 3. Dabei ist gerade hier die ausführliche liturgische Einführung der Bibelworte auffällig. Der griechische Text bringt über die lateinische Vorlage hinaus noch ein weiteres Wort aus dem Römerbrief. Außerdem ist noch ein Ambrosius-Zitat angeführt.

Weiter fallen noch folgende Eigentümlichkeiten auf. Schon in den Einleitungsworten ist über den Grundtext der Augustana hinaus zu der Sündenvergebung und der Gerechtmachung — *δικαιοποιΐα* — das ewige Leben als drittes Moment der Heilsgaben hinzugefügt. Von den Gnadengaben selbst, die uns nach dem lateinischen Text auf Grund der Rechtfertigung zufallen, heißt es im griechischen Text, sie seien die Großgeschenke — *μεγαλοδωρίαι* — unseres Erlösers (Loskäufers). Auch ist zu bedenken, daß das griechische Wort *μετάνοια* gar nicht den juridischen Klang hat, der dem lateinischen Wort poenitentia auf Grund der abendländischen Satisfaktionslehre in dem allgemeinen theologischen Bewußtsein anhaftet, sondern mehr eine intellektualistische Note trägt und „Umdenken, Umkehr der Gesinnung" bedeutet. Bei der Erwähnung der Erbsünde ist wiederum die griechische Sündenanschauung dadurch zum Ausdruck gebracht, daß von einem „Krankhaften" und „Unreinen"[53] die Rede ist, das der menschlichen Natur anhaftet. Wo im Lateinischen davon die Rede ist, der Mensch müsse dem Gesetz Gottes Genüge tun — legi Dei satisfacere —, ist im Griechischen von den göttlichen Geboten die Rede, die sofort auf ihren Kern, das „Gott lieben von ganzem Herzen" zurückgeführt werden (was auch in dem für die Übersetzung bearbeiteten lateinischen Text nicht steht). Statt „Mittler" heißt es: „Mittler und Erlöser", wodurch wieder die Verschiebung von dem Rechtfertigungsschema auf die Erlösungsidee vorgenommen wird. So ringt sich in den verschiedenen kleinen Abänderungen des Wortlautes der Übersetzung ebenso wie in den grundsätzlichen systematischen Veränderungen eine griechischen Frommen angemessenere Betrachtungsweise der Rechtfertigungslehre der Augustana durch.

Die vorangehenden Untersuchungen bestätigen, daß das Grundanliegen der Übersetzung ein ganz anderes ist, als es in der Vor-

[53] Text s. oben, Anm. 50.

rede des Dolscius angegeben wird und daß die Vorrede zu der Übersetzung gar nicht paßt. Diese Tatsache legt die Vermutung nahe, daß die Übersetzung überhaupt nicht von Dolscius stammt. Tatsächlich spricht sehr vieles gegen die Urheberschaft des Dolscius. Einmal die Überlieferung selbst. Melanchthon nennt nirgendwo den Urheber der Übersetzung der Augustana, obwohl er verschiedentlich in seinen Briefen seinen Freunden gegenüber auf die Übersetzung zu sprechen kommt.[54] Briefe an Dolscius sind nicht erhalten.[55] Auch Camerarius, der vertraute Mitarbeiter Melanchthons in allen ökumenischen Fragen, schweigt sich über das Zustandekommen und den Urheber der griechischen Übersetzung aus.[56] Ebenso erwähnen die Tübinger Theologen in der Vorrede ihrer Acta et Scripta die Person des Übersetzers mit keinem Wort. Sie deuten nur kurz an, daß sie den griechischen Text der Augustana nach Byzanz geschickt hätten, „quia in Graecam linguam antea conversa fuerat et nacti sumus occasionem".[57] Warum gerade bei den Hauptbeteiligten der ökumenischen Aktion diese merkwürdige Zurückhaltung? Wäre die Übersendung der griechischen Augustana an den Patriarchen nicht ein Anlaß gewesen, den Griechen von dem gelehrten Verfasser dieser Übersetzung zu berichten?

Der Grund für diese Zurückhaltung ist in folgender Tatsache zu suchen. Schon früh ist nämlich die Ansicht ausgesprochen worden, die Übersetzung stamme nicht von Dolscius, sondern von Melanchthon, und zwar findet sich diese Behauptung nicht nur bei den katholischen Gegnern der Tübinger,[58] sondern bei einem, der es wissen mußte, bei Martin Crusius selbst, der die ökumenische Verständigung der Tübinger mit dem Patriarchen Jeremias durch Stephan Gerlach in die Wege leitete und bis zuletzt der ständige Führer der theologischen Auseinandersetzung mit dem Patriarchen blieb. Martin Crusius schreibt in seiner Turcograecia bei dem Bericht über die erste Übersendung der Confessio Augustana nach Byzanz durch Melanchthon, es sei übersandt worden „exemplar confessionis Augustanae Graecum nomine Dolscii edi-

---

[54] Brief vom 29. Mai 1559 an Albert Hardenberg, Prediger und Reformator von Bremen. Vgl. den Aufsatz: Demetrios und Melanchthon, Kyrios 1939, H. 3/4.

[55] CR IX lib. epist. XII, Nr. 6817, S. 914, findet sich ein Brief Melanchthons an einen Joh. Dolscius, Pastor in Reichenbach.

[56] Auch eine Nachprüfung des in München befindlichen handschriftlichen Nachlasses des Camerarius ergab keine neue Erkenntnis in dieser Frage.

[57] Vorrede der „Acta et Scripta".

[58] So bei Socolovius und bei Possevinus.

tum, sed a Philippo compositum".[59] Damit gibt der Urheber der Wiederanknüpfung des von Melanchthon ausgehenden Verständigungs-Werkes in einer kleinen und versteckten Anmerkung die Verfasserschaft des Melanchthon zu. Auch sonst war die Ansicht von der Abfassung der griechischen Augustana durch Melanchthon verbreitet, wie ein Brief des Mattheus Dresser an Dolscius aus dem Jahr 1592 bestätigt.[60] Melanchthon wird auch zum Teil in der älteren protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, soweit sie überhaupt auf diese Vorgänge zu sprechen kommt, als Verfasser genannt, so in der „Historia Ecclesiastica" des Joh. Henr. Hottinger, wo es heißt: „Demetrius . . . Graecum confessionis Augustanae exemplar a Melanchthone conscriptum sub nomine Pauli Dolscii ad Patriarcham suum rettulit."[61]

Die Textuntersuchung der griechischen Augustana scheint mir die Annahme einer Abfassung durch Melanchthon voll und ganz zu bestätigen. Folgende Gründe sprechen dafür:

---

[59] *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 264. Die Haltung des Crusius ist allerdings zwiespältig. Einerseits gibt er zu, daß die Übersetzung von Melanchthon stammt und Dolscius nur vorgeschoben ist, andererseits unternimmt er selber nachträglich den Versuch, Dolscius von dem Erfolg seiner Mystifikation zu unterrichten. So schreibt er zwar an der genannten Stelle S. 264, die Übersetzung sei „nomine Dolscii editum, sed a Philippo editum", S. 488 aber schreibt er wieder von der „Augustana confessio a clarissimo viro D. Paulo Dolscio Plauensi conversa anno 1559", und S. 496 berichtet er: „Cum autem ante semestre D. Matthaeo Dressero, Misenae illustris ludi Rectori scripsissem, me cupere scire, num D. Dolscius adhuc viveret, me illi salutem dicere, quia nos graecam eius conversionem Augustanae confessionis Constantinopolin Graecis praecipuis misisse: cum ipse fortassis hactenus putavit, se perdidisse suam operam, accepi a Dressero 27. April 76 responsum, meam salutationem et de confessione indicationem iucundam Dolscio fuisse, et mihi mittere exemplar Siracidae (ut et D. Cancellario) Graeco carmine ab ipso converso.

[60] Matth. Dresser, Rektor in Meißen, ist der einzige Lutheraner, der es unternommen hat, öffentlich für die Urheberschaft des Dolscius einzutreten und der allgemein verbreiteten Kunde von der Abfassung der „conversio graeca" durch Melanchthon entgegenzutreten. Dieser Versuch erfolgte allerdings reichlich spät. In die Schrift: Matthaei Dresseri Gymnasmatum linguae Graecae libri tres, Lipsiae 1592, die griechische Stilübungen enthält, hat Dresser auch einen Brief in griechischer und lateinischer Sprache an Dolscius aufgenommen, der die Urheberfrage der „conversio Graeca" zum Gegenstand hat. In diesem Brief berichtet Dresser, Dolscius beklage sich darüber, daß man seine Urheberschaft bestreite. Der Brief, der lib. II ep. XI, S. 272—274, abgedruckt ist, trägt das Datum: Lips. decima August. Anno Christi 87, ist also vier Jahre nach Veröffentlichung der Acta et Scripta geschrieben und bedeutet den Versuch, Melanchthon gegen die Annahme seiner Beteiligung bei einer Mystifikation in Schutz zu nehmen. Der Wert eines historischen Dokumentes und Echtheitszeugnisses kommt diesem Schreiben nicht zu. In demselben Werk hat Dresser S. 224—227 den Brief Melanchthons an den Patriarchen Joasaph griechisch und lateinisch abgedruckt mit dem Zusatz: „Demetrios iste natione Mysus fuit et Diaconus Ecclesiae Constantinopolitanae, Graeci sermonis peritus, venit ad Dominum Philippum supremo vitae illius tempore, et diu in Germania commemoratus est, ut explorate cognosceret Ecclesiae nostrae statum, doctrinam et ritus."

[61] Joh. Henr. Hottingerus, Historiae Ecclesiasticae saec. XVI (pars V.) Tigur. 1555. Sect. II de Ecclesia Orientali, S. 50—51.

1. Die ökumenische Absicht und der Zuschnitt auf eine Verständlichmachung des evangelischen Glaubensbekenntnisses für die Griechen ist eine unbezweifelbare Eigentümlichkeit der griechischen Übersetzung. Sinn für ein derartiges Unternehmen hatte 1559 nur Melanchthon und sein Kreis. Schon im Jahr 1543 hatte Melanchthon die Ausarbeitung eines eigenen Katechismus für die Griechen durch Valentin Wagner in Kronstadt befürwortet.[62] In den Jahren 1556—1559 hat sich dann für ihn die Möglichkeit einer unmittelbaren ökumenischen Verständigung mit der Ostkirche eröffnet. 1556 besuchte ihn der Heraklide,[63] 1558 weilte bei ihm ein kleinasiatischer Priester mit einem Empfehlungsschreiben des Patriarchen Joasaph.[64] 1558 hält sich auch Freiherr Hans von Ungnad in Wittenberg auf.[65] Im Frühjahr 1559 kommt Demetrios an und verweilt bis zum Ende September im Hause Melanchthons.[66] In das gleiche Jahr 1559 fällt die Korrespondenz mit dem Metropoliten Theonas;[67] in diesem Jahr 1559 ist auch die Übersetzung der Augustana entstanden. Sie kann nur dem Melanchthonkreis entstammen, der allein für solche ökumenische Gedanken und Praktiken aufgeschlossen war.

2. Für die Verfasserschaft des Melanchthon spricht weiter ein sehr gewichtiges Argument. In den Jahren 1558—1559 war der Text und Wortlaut der Augustana für einen Lutheraner bereits unantastbar geworden. Nachdem bereits seit siebzehn Jahren der erbittertste Kampf um jedes in den späteren, variierenden Ausgaben Melanchthons neu hinzugefügte oder gestrichene Wort tobte, und jede geringste Abweichung von der Invariata ein theologisches Bekenntnis zu einer cryptocalvinistischen Richtung darstellte, der Wortlaut selbst auch durch den Symbolzwang der einzelnen Landeskirchen

[62] *Joseph Dück*, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums, Kronstadt 1845, hat eine Reihe von Briefen der Wittenberger an die Siebenbürgener Reformatoren veröffentlicht. Die früheste Erwähnung des griechischen Katechismus Valentin Wagners in einem Brief Melanchthons an Honterus, Die Johannis Baptistae collegae nostri carissimi (!) 1544: „Amico scribenti κατήχησιν Val. Wagner salutem opto, et libenter juvabo editionem" (S. 32). Daß man sich in Wittenberg schon in dieser Zeit mit der Verbreitung des Evangeliums unter den Griechen beschäftigte, geht auch aus der Bemerkung Bugenhagens in seinem Brief vom 11. Mai 1544 an Honterus hervor (S. 31): „Insignem vestrorum Graecorum inscitiam jam ante novimus. Faciat Deus, ut per Evangelium revertantur ad sapientiam iustorum."

[63] Vgl. *meinen* Aufsatz: Melanchthon und Heraklides Despota, Kyrios 1939, S. 98 ff.

[64] Es handelt sich um ein Empfehlungsschreiben für einen kleinasiatischen Priester namens Basilios, der zur Einsammlung einer Spende in Deutschland herumreiste. Der Empfehlungsbrief ist abgedruckt bei Martin Crusius, Turcograecia, Anhang.

[65] Vgl. *Ivan Kostrenčić*, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559—1565, Wien 1874, S. III.

[66] Vgl. *meinen* Aufsatz: Melanchthon und Demetrios, Kyrios 1939, H. 3/4.

[67] Daselbst.

kirchenrechtlich gesichert und sanktioniert war, konnte es ein einfacher Lutheraner überhaupt nicht wagen, von sich aus eine derartig großzügige und umfassende Neubearbeitung des Wortlautes der Augustana vorzunehmen. Den Wortlaut der Augustana konnte im Jahr 1559 nur noch einer ändern und umarbeiten — der, der ihn von Anfang an immer wieder verändert und umgestaltet hatte, weil er sich als Urheber und Vater und damit als Herr des Textes der Augustana wußte und daraus für sich aller Buchstabengläubigkeit zum Trotz das Recht ableitete, diesen Text weiter zu verändern — Melanchthon. Die Textgrundlage der griechischen Übersetzung ist gewissermaßen seine Variatissima und stellt das Höchstmaß der Abänderung und Umgestaltung gegenüber den früheren variierenden Ausgaben des Melanchthon dar. Die kirchliche und kirchenpolitische Lage machte jedem anderen Lutheraner eine Änderung des Wortlautes der Augustana unmöglich: wohl aber konnte der eine Änderung vornehmen, der mit der Großzügigkeit und Selbständigkeit des Urhebers diesem Wortlaut gegenüberstand und der ihn für die Griechen in eine andere Gestalt goß.

3. Auch die Unterlagen der Bearbeitung und Übersetzung stammen ja alle von Melanchthon. Der lateinische Text beruht, wie oben nachgewiesen, zum größten Teil auf der ältesten Variata von 1531. Ihr Verfasser ist Melanchthon. Weiter wird herangezogen der deutsche Text der Wittenberger Ausgabe von 1531. Ihr Herausgeber ist Melanchthon. Dazu kommt, was im folgenden näher zu begründen ist: auch die Erweiterungen, die der Übersetzer vornahm, bewegen sich in den Gedankengängen der Apologie der Konfession, deren Verfasser Melanchthon ist. Sie sind eine freie Ergänzung der Augustana auf Grund von Gedanken und Begriffen, wie sie Melanchthon geläufig waren und wie er sie zum Teil in ähnlicher Formulierung, wenn auch in anderer Reihenfolge und in anderem Zusammenhang in der Apologie vorgetragen hatte. Ein fremder Bearbeiter, der den Text der Augustana nach dem Text der Apologie hätte erweitern wollen, hätte hier einfach wörtliche Auszüge aus der Apologie eingeschaltet, denn auch der Wortlaut der Apologie war ja kirchlich und zum Teil schon kirchenrechtlich sanktioniert.[68] Genauere Untersuchungen zeigen aber, daß hier der Verfasser der Augustana und der Apologie frei über die Gedankengänge beider Schriften verfügt und die Begriffe und Anschauungen beider unter Einschaltung neuer Gedanken und neuer Bibelautoritäten ineinandermengt und verbindet.

Die Einzeluntersuchung der einzelnen Texterweiterungen bestätigt, daß hier zum Teil Gedankengänge und Ausdrücke anklingen, wie sie Melanchthon in seiner Apologie ausgesprochen hat. Diese

[68] Vgl. O. *Zöckler*, Die Augsburgische Confession, S. 44 ff.

Anklänge sind aber nicht derart, daß etwa bestimmte Textstücke der Apologie in den Text der Augustana selbst eingeschaltet sind, vielmehr denkt der Übersetzer in den Gedanken der Apologie, trägt aber diese Gedanken so frei vor, daß er sich keineswegs an ihre Reihenfolge und besondere Zusammenordnung hält. Es findet sich auch eine ganze Reihe von Begriffen und Bibelzitaten, die in die Texterweiterungen eingeschaltet sind und die sich nicht in der Apologie vorfinden, sondern die hier frei eingefügt sind. Ein anderer als Melanchthon hätte, wenn er schon die Apologie zur Erweiterung und Deutung des Wortlautes der Augustana heranzieht, dies schulmäßig in Gestalt wörtlicher Zitate und unter Beziehung auf die dort entwickelte Gedankenordnung getan. Die freie Behandlung der Gedanken und ihre Erweiterung durch neue Stücke und Begriffe legt auch hier nahe, in dem Verfasser dieser Erweiterungen und dem Urheber der griechischen Übersetzung Melanchthon selbst zu erblicken.

4. Die Verfasserschaft Melanchthons würde auch ein anderes Rätsel der Übersetzung verständlich machen. An verschiedenen Stellen weist der griechische Text und die Art der Bearbeitung der lateinischen Vorlage darauf, daß hier ein Kenner der Ostkirche selbst mit am Werke war. Dies würde verständlich werden durch die Annahme einer Mitarbeit des Demetrios an der griechischen Übersetzung. Daß eine solche Mitarbeit stattgefunden hat, wird durch den Brief Melanchthons an den Patriarchen Joasaph bewiesen, der ohne Zweifel von Demetrios stilisiert ist, wie das Schlußdatum beweist, das sich in gleicher Form in allen späteren Briefen des Demetrios vorfindet.[69] Wenn schon die ganze ökumenische Aktion unter dem persönlichen Einfluß des Demetrios zustande kam und wenn die von ihm dem Patriarchen zu überreichende griechische Übersetzung der Augustana die Mitwirkung eines orthodoxen Theologen verrät, ist es wohl nicht zu kühn, eine Mitarbeit des Demetrios als eines Beraters und Übersetzers auch bei der Übertragung der Augustana ins Griechische anzunehmen. Er wäre es dann gewesen, der Melanchthon gesagt hätte, was griechischen Ohren an dem Wortlaut der Augustana nicht ohne weiteres verständlich ist, er hätte ihm gesagt, wo eine wörtliche Übertragung durch eine Erweiterung des Textes zu ersetzen ist.

5. Die äußeren Daten schließen eine solche Annahme nicht aus. Demetrios kam Ende März 1559 in Wittenberg an. Er erzählt Melanchthon von der Verbreitung lutherischer Schriften in Byzanz. In diesem Zusammenhang wird auch die Übersetzung der Augustana besprochen worden sein. Die Übersetzung selbst konnte in den folgenden Wochen leicht ausgearbeitet werden. Der Ein-

[69] Vgl. *meinen* Aufsatz: Melanchthon und Demetrios, Kyrios 1939, H. 3/4.

wand, man könne in so kurzer Zeit die Augustana nicht übersetzen, ist nicht stichhaltig angesichts der Verbreitung einer ungewöhnlichen Beherrschung der griechischen Sprache bei den Reformatoren. Melanchthon schrieb lange Briefe in griechischer Sprache aus dem Stegreif und ohne Konzept und konnte fließend griechisch reden. Auch Camerarius schrieb, sprach und dichtete auf Griechisch sehr geläufig und aus dem Stegreif. Die Höhe der griechischen Bildung der evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert kann man auch daraus ermessen, daß z. B. Martin Crusius jahrelang die Predigten seiner Tübinger Kollegen in der Stiftskirche während des Gottesdienstes in einem hervorragenden Griechisch nachgeschrieben hat.[70] Zwei dieser Predigten hat er auch dem Patriarchen von Konstantinopel überreichen lassen. Die paar Seiten der Augustana konnten also von einem so hervorragenden Kenner der griechischen Sprache, wie es Melanchthon war, in recht kurzer Zeit übersetzt werden, um so mehr, als er ja den Demetrios als Gast im eigenen Hause hatte und ihm dieser für eine Mitarbeit und Beratung jederzeit zur Verfügung stand. In der Zeit von April bis September konnte das kleine Büchlein ohne Schwierigkeit gedruckt werden. Die erste Erwähnung eines gedruckten Exemplares findet sich in dem Brief vom 28. September 1559. Der Wortlaut ist, wie bereits nachgewiesen, derart, daß eine Urheberschaft des Melanchthon dadurch nicht ausgeschlossen ist. Melanchthon erklärt dort nur, der Druck sei ohne seinen Rat erfolgt, er billige aber die stilistische Fassung der Übersetzung.[71]

6. Gründe, die Übersetzung nicht unter eigenem Namen erscheinen zu lassen, gab es genug. Die eben zitierten Worte Melanchthons zeigen, daß er gegen eine Veröffentlichung überhaupt Bedenken hatte. Die Anknüpfung einer Verständigung mit Byzanz war ein Experiment, für das in dieser Zeit einer immer stärkeren dogmatischen Verengung und Selbstabgrenzung des Luthertums unter den Geistlichen und Professoren der lutherischen Orthodoxie nur bei den wenigsten auf Verständnis zu rechnen war. Melanchthon teilte die Tatsache selbst daher nur wenigen vertrauten Freunden mit, bei denen er auf ein solches Verständnis hoffen konnte. Das Experiment sollte zunächst einen rein privaten Charakter tragen. Je nachdem die Antwort aus Byzanz ausfiel, konnte man ja eine größere kirchliche Aktion daraus machen oder nicht. Außerdem hätte die Veröffentlichung eines Textes der Augustana unter dem Namen Melanchthons, die einen neuen Eingriff in den kirchlich rezipierten Wortlaut darstellte, nur eine Menge neuer Kämpfe und Zänkereien

[70] Einige Manuskriptbände mit solchen griechischen Predigtnachschriften aus dem Nachlaß des Martin Crusius befinden sich noch in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Tübingen.

[71] „... sine meo consilio editam, probo tamen phrasin."

hervorgerufen. Schließlich war das Experiment für Melanchthon selbst nicht gefahrlos. Machte man ihm schon seine Neigungen zur reformierten Theologie zum Vorwurf, so konnte ihm die Einleitung einer Beziehung zu Byzanz noch mehr als Vergehen gegen das Erbe Luthers und als Verrat an dessen Verkündigung ausgelegt werden. So erschien die Übersetzung unter dem Namen des Paulus Dolscius. Dieser war mit Melanchthon eng befreundet und hatte den Vorteil, weder Geistlicher noch Professor der Theologie zu sein und daher auch nicht unter dem Symbolzwang zu stehen. Selbst wenn die Mystifikation herauskam, konnte man ihm nichts anhaben. Er war von Beruf Arzt und galt in der literarischen Welt als Privatgelehrter und Liebhaber der griechischen Sprache, der durch seine Übertragung alttestamentlicher Schriften in griechische Verse sich einen Namen gemacht hatte.[72] Außerdem erschien im Druck nur die griechische Übersetzung, nicht aber der entsprechende lateinische Text,[73] so daß die Veränderung der ursprünglichen Textgestalt der Augustana im griechischen Sprachgewand gar nicht in die Augen fiel. Die Vorrede stellt zudem das Ganze als einen aus einer rein privaten Anregung hervorgegangenen Beitrag eines Liebhabers der griechischen Sprache zur Verbreitung der Kenntnis dieser Sprache unter den Theologen dar. Gerade diese Privatisierung der Übersetzung und ihre Zuweisung an einen Nicht-Theologen und Privatgelehrten gab dem Werk einen harmlosen und unauffälligen Anstrich.

7. Schließlich ein letztes Argument und eine Art Gegenbeweis. Im Jahr 1630 ist eine griechische Übersetzung der Confessio Augustan zu Schulzwecken erschienen. Sie bringt die einzelnen Artikel der Augustana nach Art des Katechismus in Frage-und-Antwort-Form. Der Übersetzer hatte die Absicht, eine schlichte, wörtliche Übersetzung zu bringen und hat unter diesem Gesichtspunkt auch tatsächlich den griechischen Wortlaut ausgearbeitet. Dabei hat er zum Teil die Übersetzung von 1559 mitbenutzt, mußte diese aber dort, wo er sie heranzog, erheblich zusammenstreichen, um seinen Zweck einer wörtlichen Übersetzung und einer möglichst genauen Anlehnung an den kirchlich sanktionierten Wortlaut der „Invariata" zu erreichen. Diese Übersetzung entspricht also etwa dem, was Dolscius in seiner Vorrede angegeben hatte, was aber die Übersetzung von 1559 nicht bot: eine „translatio simplex", die sich an die geläufigsten griechischen Wörter hielt und darauf verzichtete, dem sanktionierten Wortlaut der „Invariata" etwas Eigenes hinzuzufügen. Eine Liste, die die beiden Texte von 1559 und von 1630 nebeneinanderstellt, zeigt am deutlichsten den Unterschied zwischen

[72] Die Titel seiner Werke oben, S. 28 Anm. 5.
[73] Auch die Ausgabe vom Jahr 1587 bringt nur den griechischen Text.

der „interpretatio graeca“, die zu ökumenischen Zwecken ausgearbeitet war, und zwischen der wörtlichen Übersetzung, die für Schulzwecke hergestellt wurde.[74]

Ungeklärt bleiben einige Dinge, die auffällig genug sind, um hier zum Schluß noch bemerkt zu werden. Zunächst einmal bleibt es erstaunlich, daß die Tübinger Theologen in den „Acta et Scripta“ den griechischen und lateinischen Text der Augustana veröffentlichten, als ob er der Normaltext wäre, ohne auch nur mit einem Wort anzudeuten, daß eine so stark veränderte Textgestalt vorliegt. Das Register der „Acta et Scripta“ kündet einfach an: „Augustana Confessio, Graece et Latine.“ Der nachher abgedruckte stark veränderte lateinische Text trägt die harmlose Überschrift: „Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V Caesari Augusto in Comitiis Augustae, Anno 1530“, gibt sich also als der Text aus, der 1530 dem Kaiser überreicht wurde! Dieses starke Stück ist um so überraschender, als ja die Tübinger Theologen, vor allem Jacobus Andreae, bei der Zusammenstellung und der kirchlichen Sanktionierung des Konkordienbuches und bei der Aufnahme der „Invariata“ in das Konkordienbuch führend beteiligt waren! Sicher war den Tübingern nicht ganz wohl, als sie durch die katholische Polemik genötigt wurden, ihr gesamtes Aktenmaterial über die Verhandlungen mit Byzanz herauszugeben und als sie den stark veränderten Augustana-Text stillschweigend unter der Überschrift der Invariata und der editio princeps von 1530 veröffentlichten.

Ungeklärt bleibt weiter, woher die Tübinger den lateinischen Text der für die griechische Übersetzung bearbeiteten Augustana hatten. Wie bereits in dem Inhaltsverzeichnis, aber auch in der Vorrede der „Acta et Scripta“ ausdrücklich erwähnt wird, stammen die lateinischen Übersetzungen der griechischen Schreiben, die zwischen Tübingen und Byzanz gewechselt wurden, von Martin Crusius. Dagegen ist der der griechischen Übersetzung der Augustana beigegebene lateinische Text nicht etwa eine lateinische Rückübersetzung des griechischen Wortlautes, sondern eben der Text, der dieser Übersetzung zugrundelag.

Ebenso bleibt die Frage offen, von wem Martin Crusius von der Verfasserschaft Melanchthons erfahren hat. In Frage kommt Joachim Camerarius, von dem er auch die alten Unterlagen für die griechische Übersetzung erhalten haben könnte, da ja Camerarius in alle ökumenischen Geschäfte Melanchthons und alle Verbindungen mit den Griechen eingeweiht war. Aber Camerarius schweigt sowohl in seinen Briefen wie in seinem Leben Melanchthons über diese ganze Frage der Übersetzung der Augustana und erwähnt nur die Tatsache ihrer Übersendung an den Patriarchen durch Demetrios.

---

[74] S. Anm. 11.

Diese Fragen lassen sich auf Grund des vorliegenden Quellenmaterials nicht beantworten. Aber schließlich gehört es ja zum Wesen einer Mystifikation, daß man alle Einzelheiten einer so gut getarnten Unternehmung nach vierhundert Jahren nicht mehr klären kann. Die äußeren Daten wie die Untersuchung der Übersetzung selbst geben der alten Behauptung recht, die Melanchthon als den Urheber der griechischen Übersetzung der Confessio Augustana bezeichnet und diese Übersetzung als wichtigsten Beitrag zu den ökumenischen Anliegen Melanchthons erscheinen läßt.

Zur Frage der Periodisierung der Geschichte der Russischen Kirche.

Von
Igor SMOLITSCH, Berlin.

Das Christentum kam nach Rußland aus Byzanz, und Rußland wurde damit an die religiöse Kultur und Weltanschauung der Ostkirche angeschlossen. Aus Byzanz erhielt die Russische Kirche ihre kirchlichen Institutionen und Kanones; ihr kirchliches Leben stand unter starkem byzantinischen Einfluß, was besonders auf dem Gebiet der religiösen Anschauungen bemerkbar ist.[1] Bei einem Überblick über die Geschichte der Russischen Kirche spüren wir aber, daß dieser Einfluß sich nicht in einfachen Formen entwickelt, sondern von den historischen Tatsachen des Entwicklungsganges der Russischen Kirche und des Russischen Staates stark beeinflußt wird und daß dabei die nationalen Züge des russischen Volkes bei der Aneignung der byzantinischen religiösen Anschauungen sehr wirksam sind. Am stärksten zeigt es sich in den religiösen Anschauungen und in der Volksreligiösität, in einigen kirchlichen Bräuchen und in religiösen Sitten des russischen Volkes, in seiner Stellungnahme zu verschiedenen Seiten des ererbten Glaubensgutes. Die Folge war, daß im Laufe des fast tausendjährigen Daseins des russischen kirchlichen Lebens — wir können sagen der Russischen Kirche selbst — einige Besonderheiten sich entfalteten, die den Kirchen des christlichen Ostens nicht eigen waren und es nicht sind. Man kann daher mit Recht von den religiösen Besonderheiten des Russischen Christentums — der Russischen Orthodoxie — sprechen.[2]

---

[1] Wenn wir hier die Entwicklung des Kirchenlebens Altrußlands mit der kirchlichen Organisation von Byzanz in Verbindung stellen, so bedeutet das nicht, daß wir den ganzen Fragenkomplex, der mit der Rolle Bulgariens für die Christianisierung des Kiever Rußlands zusammenhängt, nicht berücksichtigen wollen. Die Bedeutung Bulgariens war sehr wirksam und folgenreich, wie schon früher *Priselkov* (Očerki cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi 10—12 věkov. 1913) klarzumachen versuchte und neuerdings *H. Koch* in seinem interessanten Aufsatz (Byzanz, Ochrida und Kiev, 987—1037, in: Kyrios, III, 1938, 253—292) nochmals vielseitig beleuchtet. Die Frage nach den Anfängen der kirchlichen Organisation Rußlands — ob die Kirche aus Byzanz oder aus Bulgarien (Ochrida) verwaltet wurde — gehört zu den Fragen, die noch vieles für die Forschung bietet. Aber für die künftige historische Entwicklung der Russischen Kirche war der byzantinische Einfluß nach 1037 von primärer Bedeutung.

[2] Vgl. dazu: *K. Holl*, Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur, in: Rußlands Kultur und Volkswirtschaft. Hrsg. von *M. Sering*, Berlin 1913,

Es ist klar, daß jedes Volk seine nationalen Züge in sein religiöses Leben hineinbringen kann und muß. Es widerspricht weder dem evangelischen Lehrgut Christi noch den Kanones der Christlichen Kirche. Aber das Nationale im kirchlichen Leben jedes Volkes darf weder die Reinheit des Glaubensgutes trüben, noch seinen Prinzipien widersprechen. Die Reinheit des Glaubens kann durch die übertriebene Betonung der religiösen Volkssitten und durch geschichtliche Tatsachen des staatspolitischen Werdegangs eines Volkes beeinträchtigt werden, der die nationale und völkische Einheit in sich trägt.

In gewissem Sinne konnte die Russische Kirche — als religiöse Einheit des russischen Volkes — auch nicht außerhalb der Wirkung der historischen Tatsachen bleiben. Denn sie bewahrte die Reinheit des christlichen Lehrgutes der Ostkirche,[3] stand aber in ihrem kirchlichen Leben und einigen Gebräuchen (byt) und Anschauungen unter dem Einfluß dieser historischen Tatsachen der staatspolitischen Entwicklung des russischen Volkes.

Der Inbegriff der Russischen Kirche und ihrer Geschichte steht auch im engen Zusammenhang mit den genannten Tatsachen. Die Geschichte der Russischen Kirche ist die Geschichte des kirchlichen Lebens des russischen Volkes, hauptsächlich auf dem Territorium des Russischen Staates, das sich zum christlichen orthodoxen (ostkirchlichen) Glauben bekennt, seine Dogmen und Sakramente bewahrt und durch eine einheitliche kirchliche Hierarchie auf Grund der Kanones der Ostkirche verwaltet wird.

Die Russische Kirche ist — als eine Gemeinschaft der Gläubigen — das östlich-orthodoxe russische Volk des Russischen Staates oder außerhalb seiner, das die Einheit im Glauben, in der Hierarchie und in den Kanones fühlt.

Wir haben früher gesagt: „hauptsächlich auf dem Territorium des Russischen Staates", da infolge des historischen Schicksals der

S. 5—20; auch: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, II, 1928, S. 418—432; *W. Assur*, Rußland und das Christentum, 1928.

[3] Zum Verständnis der dogmatischen und kanonischen Grundlinien der Ostkirche siehe: Libri symbolici ecclesiae orientalis, 1843, ed. von *E. Kimmel*. 2. Aufl. unter dem Titel: Monumenta fidei ecclesiae orientalis, 1850, ed. *Hermann Weißenborn; J. Michalčescu*, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904; *P. Bratsiotis*, Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der Orthodoxen Kirche, in: Kyrios, I, S. 331—342; *Makarius*, Erzbischof von Litauen *(Bulgakov)*, Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmatischen Theologie. Ins Deutsche übersetzt von Dr. *Blumental*, Moskau 1875; *F. Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, I, Freiburg 1892; *Fr. Loofs*, Symbolik oder christliche Confessionskunde, I, Tübingen 1902; *Herm. Mulert*, Konfessionskunde, 1927; *K. Algermissen*, Konfessionskunde, 1930; *S. Zankow*, Das orthodoxe Christentum des Ostens, sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt, Berlin 1928; *M. Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium in ecclesia catholica dissidentium: theologiae dogmaticae graeco-russorum, I, 1926, II, 1933, III, 1930, IV, 1931; *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, 1905.

Umfang des Russischen Staates nicht immer mit dem Umfang der Russischen Kirche zusammenfiel.

Vom 14. Jahrhundert lebte ein Teil des russischen Volkes, der seinem Glauben nach östlich-orthodox war, mit der Russischen Kirche n u r in der Einheit des Glaubens und der Kanones, nicht aber in der kirchlichen Hierarchie, da er von seiner Mutterkirche durch die besondere Metropolie (von Kiev 1448, endgültig im Jahre 1458) getrennt war.[4] Aber das russische Volk hatte mehrmals, oft auch durch Märtyrertod, seine religiöse Einheit mit der Mutterkirche, der Metropolie von Moskau, bezeugt und eine starke Bestrebung nach dieser Einheit gezeigt. Die Geschichte des kirchlichen Lebens dieses Teils des russischen Volkes g e h ö r t also auch zur Geschichte der Russischen Kirche.

Im 17. Jahrhundert hat die Russische Kirche durch den Abfall der Altgläubigen, durch den „Raskol", einen Teil seiner Gläubigen verloren, wodurch die Einheit des kirchlichen Lebens mit der Mutterkirche in einigen Sakramenten (dogmatisch), in der kirchlichen Hierarchie und in den Kanones zerstört wurde. Aus diesem Grunde kann die Geschichte des Raskols nur i n s o f e r n in der Geschichte der Russischen Kirche behandelt werden, als sie mit der Mission der Russischen Kirche in Verbindung steht, d. h. mit ihren Bestrebungen, die Altgläubigen in den Schoß der Mutterkirche zurückzuführen.[5]

[4] Der Sitz des Oberhaupts der Russischen Kirche, „des Metropoliten von Kiev", war von 1037 ab in Kiev; der Metropolit Kirill I. (nach *Makarij* und *Golubinskij* „Kirill II.") (1246—1280) lebte abwechselnd in Kiev und Vladimir an der Kljaźma; sein Nachfolger, der Metropolit Maksim (1283—1305) kam im Jahre 1299 endgültig nach Vladimir; der Metropolit Petr (1308—1325) verlegte seinen Sitz nach Moskau. Im Jahre 1448 wurde die Metropolie „Kievskaja i Vseja Rusi" in zwei Metropolien geteilt, in diejenige „von Kiev" und diejenige „von Moskau"; im Jahre 1461 bekamen, nach dem Tode des Metropoliten Ionas, die Metropoliten von Moskau den Titel „Moskovskij i Vseja Rusi". Zu dieser Frage siehe: *D. Sokolov*, Istorija razdělenija Russkoj Mitropolii, 1900; *P. Sokolov*, Russkij archierej iz Vizantii i pravo ego naznačenija do načala 15. věka, 1913; ferner: *Golubinskij*, Istorija russkoj cerkvi, I, 2, und *Makarij*, Istorija russkoj cerkvi, 4.—9. Bd.

[5] Die Geschichte des russischen Raskol ist zu einer besonderen Disziplin der kirchenhistorischen Wissenschaft geworden. Die Frage, ob man den Raskol im Rahmen der Russischen Kirche behandeln darf, wird dadurch sehr erschwert, daß ein Teil des Raskol sich im Laufe der Zeit in einigen Richtungen vollkommen von dem Lehrgut der Christlichen Kirche abgesondert und den Weg der Haeresien betreten hat. Das erschwert sehr die Lage der Russischen Kirche in ihren Vereinigungsbestrebungen. Die ganze Schwierigkeit dieser Frage wurde besonders klar, als im Jahre 1909 die Dritte Reichsduma das Gesetz „von der religiösen Freiheit für den Raskol und seine Mission" verabschieden mußte. Siehe dazu: Zakonoproekt o Staroobrjadčeskich obščinach v Gosudarstvennoj Dumě, Moskau 1909, und *N. Kuznecov*, Zakon o Staroobrjadčeskich obščinach v svjazi s otnošenijami Cerkvi i Gosudarstva, in: Bogoslovskij Věstnik 1910, I (eine Kritik des obengenannten Gesetzentwurfes). Für das Verständnis des religiösen Problems des russischen Raskol und seines Zusammenhangs mit der inneren Entwicklung des russischen Kirchenlebens sind folgende Schriften sehr wichtig, die das schwierige Problem zu lösen versuchen: *N. Giljarov-Platonov*, Logika raskola, Piśma

Zur Geschichte der Russischen Kirche gehört, sozusagen, nur die Geschichte der Stellungnahme zum Raskol, ihr „Kampf“ mit ihm und die Geschichte der „Edinověrcy“, d. h. der Altgläubigen, die sich mit der Russischen Kirche auf Grund besonderer gesetzlicher Bestimmungen (von seiten der Kirche) wieder vereinigt hatten.

Diese zwei Beispiele genügen, um festzustellen, daß die Russische Kirche und der Russische Staat geschichtlich verschiedenen Umfang hatten.

Um das Forschungsgebiet des Historikers der Russischen Kirche genau zu bestimmen, muß man sich den Gegenstand der Geschichte der Russischen Kirche klar machen. Hier geht die Forschung in sieben Hauptrichtungen vor. Es sind:

1. Die Organisation der Verwaltung, im Zentrum und in den Diözesen;
2. Die Maßnahmen und die Tätigkeit ihrer Organe und der kirchlichen Hierarchie, um das russische Volk, das geschichtlich in einer eigenen nationalen Kirche vereinigt wurde, auch im Schoße der Orthodoxen Kirche und in dieser sich im Glauben und in den Kanones äußernden Einheit der nationalen Kirche mit der gesamten Orthodoxen Ostkirche zu bewahren;
3. Das religiöse Leben des Volkes selbst im Glauben, Gottesdienst und in der christlichen Frömmigkeit;
4. Die Geschichte der einzelnen Institutionen, die die normale, stetige und fruchtbare Entwicklung dieses Lebens fördern: des Mönchtums, der Volks- und der theologischen Schule und der kirchlichen Gemeinde (des Prichod).
5. Die Mission der Russischen Kirche für die christliche Aufklärung der nicht-christlichen Völker auf dem Gebiet des Russischen Staates.
6. Die Beziehungen zu der weltlichen (staatlichen) Gewalt des Russischen Staates, in dessen territorialem Rahmen die Russische Kirche lebte und sich entwickelte.
7. Die Beziehungen der Russischen Kirche zu anderen östlich-orthodoxen Kirchen und zu der nicht-orthodoxen christlichen Welt.

Aus der Mannigfaltigkeit des Lebens der Kirche entsteht das

---

k Ivanu Aksakovu, in: Russkoe Obozrěnie, 1895, Oktober-Heft; *I. Gromoglasov,* Russkij raskol i vselenskoe pravoslavie, in: Bogoslovskij Věstnik, 1898, April/Mai; *E. Golubinskij,* K našej polemike s staroobrjadcami, Moskau 1905; *V. Rozanov,* Psichologija russkago raskola, in: Religija i kul'tura, Moskau 1901. Die offizielle Stellungnahme der kirchlichen Behörden gibt der Briefwechsel zwischen dem Professor *N. N. Subbotin* und dem Oberprokuror des Hl. Synods *K. P. Pobědonoscev: N. N. Subbotin,* Perepiska s K. P. Pobědonoscevym, in: Čtenija v Obščestvě Istorii i Drevnostej pri Imp. Moskovskom Universitetě, 1915, I.

Problem der richtigen Periodisierung ihrer Geschichte, das dadurch erschwert wird, daß die Russische Kirche — wie jede nationale kirchlich-religiöse Organisation — einen sehr starken Einfluß nicht nur der innerkirchlichen, sondern auch der außerkirchlichen Prozesse erfährt. Zeitlich verflochten sich diese Einflüsse, oft gingen sie parallel, oft aber entgegengesetzt und störten die normale Entwicklung des religiösen Werdeganges der Kirche und ihres Volkes. Diese Verflechtung der historischen Erscheinungen und ihrer verschiedenartigen Wirkungen oder ihrer Dauer erlaubten der Kirche nicht, in allen genannten sieben Hauptrichtungen regelmäßig und stetig fortzuleben.

Es war der russischen kirchenhistorischen Wissenschaft nicht leicht, die richtige Betonung in dem Entwicklungsgang der Russischen Kirche zu finden, die grundlegenden Faktoren desselben deutlich zu erkennen, diejenigen, die eine geschichtliche Bedeutung für diesen Werdegang hatten und sich tatsächlich auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens deutlich zeigten. Die richtige Entscheidung dieser Frage hat sowohl eine theoretische wie eine praktische Bedeutung: die theoretische — für die russische kirchenhistorische Wissenschaft selbst, die praktische — für das Fortleben der Russischen Kirche, die, von der richtigen Beurteilung der Vergangenheit ausgehend, Fehler in ihrem historischen Fortleben zu vermeiden hat.

Wir haben hier die drei Hauptarbeiten über die Geschichte der Russischen Kirche betrachtet — von *Filaret (Gumilevskij)*, Erzbischof von Černigov, von *Makarij (Bulgakov)*, Metropolit von Moskau, und von *E. E. Golubinskij*, Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie.[6]

[6] Die Geschichtswerke des Metropoliten *Platon Levšin* (Kratkaja rossijskaja cerkovnaja istorija, Moskau 1805, 2 Bde.), des Bischofs *Innokentij Smirnov* (Načertanie cerkovnoj istorii ot biblejskich vremen do 17 věka, Petersburg 1817), sowie dasjenige von *Ph. C. Strahl* (Geschichte der Russischen Kirche, Halle 1830) sind die ersten bedeutenden Versuche (besonders dasjenige von *Platon Levšin)*, eine Geschichte der Russischen Kirche darzustellen. Sie behandeln ihr Thema chronologisch, führen die Geschichte der Kirche nur bis zum 18. Jahrhundert und benutzen nichtkritische Quellenausgaben; ein Eingehen auf methodologisch-historische Fragen liegt ihnen fern. Eine Reihe von verschiedenen Darstellungen der Geschichte der Russischen Kirche, die nur eine Art Lehrbücher sind und hauptsächlich für Priesterseminare bestimmt waren, benutzen weitgehend die Werke von *Filaret, Makarij* und *Golubinskij.* Wir erwähnen hier folgende: *A. Muravěv*, Istorija russkoj cerkvi (1845; die erste Ausgabe erschien im Jahre 1840 anonym); *Germogen (Dobronravin)*, Bischof von Pskov, Očerk istorii Russkoj Cerkvi, 1863; *derselbe*, Kratkaja istorija russkoj cerkvi, věk. 10—19, 1866; *A. Lavrov* (später Aleksij, Erzbischof von Litauen), Očerk istorii russkoj cerkvi, 1880, 5. Aufl. 1902); *J. Denisov*, Očerk istorii russkoj cerkvi, 1874; *P. Malickij*, Rukovodstvo po istorii russkoj cerkvi, 1888/89; *P. Znamenskij*, Rukovodstvo po russkoj cerkovnoj istorii, 1870, 1888, 1896; spätere Ausgaben kann ich nicht feststellen; *A. Dobroklonskij*, Rukovodstvo po istorii Russkoj Cerkvi, 4 Teile, 1884—1893; *I. Nikolaevskij*, Lekcii po russkoj cerkovnoj istorii, 1896 (lithographiert); *P. Verchovskij*, Očerki po istorii Russkoj Cerkvi v 18 i 19 věkach, 1912; *B. Titlinov*,

Der Metropolit *Platon (Levšin)* († 1812) führte seine Geschichte der Russischen Kirche aus Opposition gegen die Synodale Periode (1721—1917) nur bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fort.[7] Der Erzbischof *Filaret* hatte aber auch die Epoche der Synodalen Periode geschildert. Seine „Istorija russkoj cerkvi" (1. Ausgabe 1847—1848, 5. und letzte Ausgabe 1884) reicht bis 1825.[8] *Filaret* baut seine Geschichte auf ganz bestimmten Schemen auf, ganz gleich ob er die Zeit des 12. oder des 17. Jahrhunderts behandelt, und zieht für seine Darstellung, die nur teilweise den Charakter einer Untersuchung trägt, viel reicheres Material als sein Vorgänger, der Metropolit *Platon,* heran. Hier ist für uns nur seine Stellungnahme zur Frage der Einteilung der Geschichte der Russischen Kirche wichtig. *Filaret* hält fünf folgende Tatsachen für „die wichtigsten Erscheinungen" der ganzen Geschichte der Russischen Kirche: 1. die Invasion der Mongolen (1237); 2. die Teilung der Russischen Metropolie in zwei Teile, die er mit dem Jahr 1410 datiert; 3. die Gründung des Moskauer Patriarchats (1589) und 4. die Gründung des Hl. Synods (1721). Er teilt also die ganze Geschichte in fünf Perioden ein: 988—1237, 1238—1409, 1410—1588, 1589—1720 und 1721—1825. *Filarets* Einteilung erfolgt demnach auf Grund von Tatsachen, die sich innerhalb der Geschichte der Russischen Kirche oder des Russischen Staates abspielen. Das Einteilungsprinzip auf Grund von historischen Erscheinungen, die innerhalb des russischen Kirchenlebens auftreten, ist ganz richtig. Aber *Filaret* legt seiner Einteilung Erscheinungen von nicht gleicher geschichtlicher Bedeutung zugrunde und versucht nicht den Einfluß von außerhalb der eigentlichen kirchlichen Entwicklung stehenden Erscheinungen in Zusammenhang mit der Kirchengeschichte zu bringen. Er übersieht den Gegensatz von Kirche und Staat in Rußland, der in Wirklichkeit oft, wenn nicht gerade immer, von ganz besonderer Bedeutung für die Entwicklung der Russischen Kirche war, und stellt die Beziehungen von Kirche und Staat — vielleicht von den Verhältnissen des nikolaitischen Zeitalters ausgehend, zu dem er gehörte — in fried-

---

Očerki po istorii Russkoj Cerkvi, 1914 (lithographiert). Die besten Lehrbücher sind diejenigen von *P. Znamenskij* und *A. Dobroklonskij*, besonders von dem letzteren der 3. und 4. Teil — 17. bis 19. Jahrhundert. Über die russische kirchenhistorische Forschung siehe: *A. Kartašov,* Kratkij istoriko-kritičeskij očerk sistematičeskoj obrabotki russkoj cerkovnoj istorii, in: Christianskoe Čtenie, 1903, Nr. 6—7; *N. Glubokovskij,* Russkaja bogoslovskaja nauka v eja istoričeskom razvitii i novejšem sostojanii, Warschau 1928.

[7] Eine allgemeine, aber nicht ganz treffende Charakteristik von *Platons* Werk gibt *T. Golubev*, Načalo sistematičeskoj obrabotki russkoj cerkovnoj istorii, in: Universitetskija Izvěstija, Kiev 1885, Aprilheft; vgl. ferner *Kartašov*, a. a. O., und *Glubokovskij*, a. a. O., S. 43.

[8] Sie ist auch deutsch erschienen: Erzbischof *Filaret*, Geschichte der Kirche Rußlands. Übersetzt von Dr. *Blumental*, 2 Bde, Leipzig 1872; über *Filarets* Werk siehe *N. Glubokovskij*, a. a. O., S. 44—45.

lich-idyllischen Farben dar: in seiner Darstellung spielt die Tätigkeit der „frommen Selbstherrscher" (blagověrnych samoderžcev) eine die Kirche ausschließlich fördernde Rolle. Dieser Standpunkt entsprach allerdings der Gesinnung eines Teiles der russischen kirchlichen Hierarchie, die in den Bahnen der „josifljanischen" Tradition wandelte; der Erzbischof *Filaret* huldigte ihr aber innerlich nicht.[9]

Zehn Jahre später erschien der erste Band der Geschichte der Russischen Kirche des Bischofs *Makarij (Bulgakov)*, des späteren Metropoliten von Moskau († 1882). Seine zwölfbändige „Istorija russkoj cerkvi", der schon im Jahre 1846 ein Werk unter dem Titel „Istorija christianstva v Rossii do ravnoapostol'nago knjazja Vladimira, kak vvedenie v istoriju russkoj cerkvi" folgte, reicht bis 1667.[10] *Makarij* betrachtet die historische Entwicklung des russischen Kirchenlebens von außen und im Zusammenhang mit den Beziehungen der Russischen Kirche zu dem Patriarchat von Konstantinopel. Er teilt die ganze Geschichte der Russischen Kirche von diesen Verhältnissen ausgehend in drei Hauptperioden: 1. „die Unterordnung" (zavisimosti) der Russischen Kirche unter die Kirche von Konstantinopel (988—1240); 2. „der allmähliche Übergang von dieser Unterordnung zur Selbständigkeit" (1240—1589) und 3. „die Zeit der Selbständigkeit" (1589—1867).[11]

Noch vor Abschluß der großen Arbeit des Metropoliten *Makarij* erschien im Jahre 1880 der erste Band des Werkes von *E. E. Golubinskij* († 1912) „Istorija russkoj cerkvi",[12] die nur die Zeit bis 1563 umfaßt. *Golubinskij* teilt die ganze Geschichte der Russischen Kirche auf Grund des topographischen Prinzips in drei Perioden ein: in die Kiever (bis 1240), in die Moskauer (1240—1700) und die Petersburger (von 1700), je nach dem Sitz der Hauptverwaltung.

[9] Vgl. dazu: *T. Chorošunov*, Archiepiskop Filaret Gumilevskij, in: Russkaja Starina, 30. Bd., 1881.

[10] Über den Metropoliten *Makarij Bulgakov* († 1882) siehe: *M. Priselkov*, Metropolit Makarij (Bulgakov) i ego „Istorija russkoj cerkvi", 1816—1916, in: Russkij Istoričeskij Žurnal, V, 1918, S. 177—196; *B. Bidnov*, Moskovskij mitropolit Makarij (Bulgakov), in: Elpis, 1932, S. 222—273; *D. Abramovič*, O trudach mitropolita Makarija (Bulgakova) v oblasti drevne-russkoj literatury, in: Izvěstija Otd. russ. jazyka i slovesnosti imp. Akademii Nauk, XXII, 1917, S. 276—290; *Glubokovskij*, a. a. O., S. 45—48. Der erste Band seiner Geschichte erschien 1857, der letzte 1883, erst nach seinem Tode.

[11] Dieses Datum soll vielleicht bedeuten, daß der Metropolit *Makarij* seine Geschichte ungefähr bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts führen wollte, aber der Tod unterbrach seine Arbeit.

[12] Das Werk von *Golubinskij* († 1912) besteht aus zwei Bänden in vier Teilen; der zweite Teil des zweiten Bandes erschien erst nach dem Tode des Verfassers im Jahre 1916, bricht aber in der Mitte der Darstellung ab, infolge Erblindung *Golubinskijs* im Jahre 1906. Erster Band, 1. und 2. Teil, Moskau 1880, 2. Ausgabe 1901, 1904 (= Čtenija 1901, 198. Bd., 1904, 209. und 210. Bd.). Zweiter Band, 1. Teil, 1900 (= Čtenija 1900, 192. Bd.), und 2. Teil 1916 (= Čtenija 1916, 2. Bd.). Über *E. E. Golubinskij* siehe: *S. Smirnov*, E. E. Golubinskij, in: ŽMNPr. 1912, Mai-Heft; *Glubokovskij*, a. a. O., S. 48 ff.

Golubinskijs topographische Periodisierung ist die am wenigsten begründete. Er findet im Entwicklungsgang der Russischen Kirche keine Erscheinungen innerhalb und außerhalb dieser Entwicklung, die auf irgend eine Weise das russische Kirchenleben beeinflußten. Die grundsätzliche, methodologische Frage der Einteilung der russischen Kirchengeschichte in bestimmte Zeitabschnitte tritt bei *Golubinskij* in den Hintergrund. Sein Hyperkritizismus hinderte ihn, diese Geschichte konstruktiv und synthetisch darzustellen; trotz seiner großen wissenschaftlichen Kenntnisse und seines Scharfsinnes übersah er die Notwendigkeit, sich über die Grundlinien dieser Geschichte klar zu werden. Das tritt besonders deutlich in dem zweiten Bande zutage, wo er die ganze Periode 1240—1700 nach den einzelnen Metropoliten einteilt und die Erforschung aller Einzelheiten sich zur Aufgabe macht. Er versucht nicht, das Wichtigste und Charakteristische hervorzuheben. Das macht sein Werk fast unbrauchbar für Laien, und nur der Fachhistoriker vermag den richtigen Weg durch sein Labyrinth zu finden. Außerdem darf nicht vergessen werden, daß *Golubinskijs* Hyperkritizismus und Skeptizismus und sein Streben nach „historischer Wahrheit" oft zu unrichtigen Behauptungen führen.[13]

Kehren wir zur Arbeit des Metropoliten *Makarij* zurück. Sein Standpunkt ist berechtigter als derjenige von *Golubinskij. M. Priselkov* hält es für ein großes Verdienst des Metropoliten *Makarij*, daß er die Geschichte der Russischen Kirche als einen Teil der Geschichte der Ostkirche behandelt. Aber die Idee der Beziehungen der Russischen Kirche zur Ostkirche (dem Patriarchat von Konstantinopel), die seiner Geschichte zugrunde gelegt wird, ist von dem Verfasser nicht in ihrer ganzen Tragweite dargestellt, sondern nur in bezug auf rein äußere Beziehungen der Hierarchie der Russischen Kirche zu derjenigen von Konstantinopel. *Makarij* widmet seine Aufmerksamkeit den Beziehungen beider kirchlichen Obergewalten und läßt die inneren Gründe der Entwicklung dieser Beziehungen außer acht. Bei der Festlegung der Zeitabschnitte stellt Makarij nicht die Frage, ob die von ihm hervorgehobenen Momente dieser Beziehungen der beiden Kirchen wirklich eine bedeutende oder epochemachende Wirkung im russischen Kirchenleben hatten. Die Aufhebung der „Unterordnung" der Moskauer Metropolie — ganz gleich, ob wir die Zeit, als sie de facto oder de jure vorhanden war, nehmen — hatte in Wirklichkeit weder auf die Tätigkeit und die Rechte des kirchlichen Regiments noch auf das innere Leben der Russischen Kirche und des russischen Volkes eine Wirkung. Die Gründung des Patriarchats in Moskau, mit der Makarij „die Selbständigkeit der Russischen Kirche" datiert, geschah nicht auf Grund von tieferen

[13] Keine unbedeutende Rolle spielten auch die Begebenheiten aus seiner wissenschaftlichen Biographie; vgl. *Smirnov*, a. a. O.

historischen Ursachen und kann nicht aus der Dynamik der vorhergehenden Periode heraus erklärt werden; sie war vielmehr lediglich eine Folge von Ursachen sekundären Charakters, vielleicht nur die Folge der ehrgeizigen Politik Boris Godunovs.[14] Weder die Organisation der Kirchenverwaltung noch die Rechte des Moskauer Patriarchen unterschieden sich von denjenigen des Moskauer Metropoliten, und schon von der Mitte des 15. Jahrhunderts an war der Moskauer Metropolit in allen Fragen der Kirchenverwaltung de facto selbständig. Von 1036/1037, als griechische Metropoliten nach Kiev kamen, um die Kiever Metropolie zu verwalten, bis Mitte des 15. Jahrhunderts war die „Unterordnung der Russischen Kirche“ mehr nominell. *Makarij* stellt ganz richtig fest, daß eine große Periode am Ende des 13. Jahrhunderts ihren Anfang nimmt, sie wird aber nicht durch „den allmählichen Übergang“ zur Selbständigkeit charakterisieren, sondern durch das S t r e b e n zu einer solchen. Dieses S t r e b e n nach einer eigenen nationalen selbständigen Kirchenorganisation konnte man schon vor dem 13. Jahrhundert spüren. Es äußert sich in der Ernennung von Russen zu Kiever Metropoliten (Ilarion, Kliment Smoljatič und die Versuche des Fürsten Andrej Bogoljubskij), in der national-kulturellen Tätigkeit des Pečereskij-Klosters (Nikon, Nestor u. a.), in der antigriechischen Opposition in Kiev im 11.—12. Jahrhundert. Wenn dieses Streben bis Anfang des 14. Jahrhunderts hauptsächlich von der kirchlichen Anschauung ausging, daß das „russische Christentum“ ebenso „religiös“ und „richtig“ sei, wie das „byzantinische“ — wir denken dabei etwa an das Pathos des „Slovo o zakoně i blagodati“ —, so kommen vom 14. Jahrhundert an staatspolitische Erwägungen des wachsenden Moskauer Staates hinzu, die auch von der kirchlichen Hierarchie von dem Metropoliten Petr († 1326) an, unterstützt werden. Die messianischen Ideen des Starec Filofej — „Moskau, das dritte Rom“ — und praktische Erwägungen des Iosif Volockij arbeiteten für die Erfüllung der Idee, Kirche und Staat eng zu verbinden und die beiden Mächte zur gemeinsamen „christlichen Zusammenarbeit“ zu führen. Wenn beide großen Ideologen Altrußlands sich in ihren Theorien das Zukunftsbild etwas verschieden vorstellten — bei Filofej sollte der Staat der Kirche, bei Iosif die Kirche dem Staat dienen —, so siegten in Praxi die Theorien Iosifs. Die „josiflanische Tendenz“ bleibt in späteren Zeiten die grundlegende für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Rußland. Sie wirkt sowohl in der Zeit des Moskauer Patriarchats als auch in der Zeit des

[14] Vgl. dazu die Arbeiten von *A. Špakov*, Gosudarstvo i Cerkoví v ich vzaimootnošenijach v Moskovskom Gosudarstvě. Carstvovanie Fedora Ivanoviča i učreždenie patriaršestva, Odessa 1912; *S. Platonov*, Boris Godunov, Prag 1924, S. 106 ff.

Synods. Wenn zwischen Kirche und Staat ein Kampf entsteht, so bleibt der Sieg stets auf der Seite des Staates. Weder die Teilung der einen Moskauer Metropolie in zwei, in die Kiever und Moskauer, noch die Gründung des Patriarchats oder des Synods hatten eine prinzipielle Bedeutung für die innere Entwicklung der Russischen Kirche, für das kirchlich-religiöse Leben des Volkes. Einige Tatsachen des 18. und 19. Jahrhunderts, die eine scharfe Beurteilung der Anhänger der „kirchlichen Freiheit" hervorriefen, sind nur die logische Fortsetzung der Ereignisse des 17. Jahrhunderts. So ist die Gründung des Synods durch Peter den Großen ein Abschluß des Kampfes von Kirche und Staat zur Zeit des Caren Aleksej Michajlovič und des Patriarchen Nikon. Die Säkularisation der Kirchengüter zur Zeit Katharinas II. ist auch eine logische Fortsetzung der Gründung des Klosteramtes (Monastyrskij Prikaz). Wenn zur Zeit Peters des Großen und seiner nächsten Nachfolger der Druck des Staates auf die Kirche einen episodischen Charakter trägt, so wird dieser Druck erst seit der Zeit Katharinas II. zum System. Und dieses System stabilisiert sich zur Zeit Kaiser Alexanders I., der den Synod durch die Ukaze vom 19. November 1817 und vom 15. Mai 1824 endgültig in ein Amt (vědomstvo) des Staates umbildet. Es war das letzte Moment in dem Streit zwischen Staat und Kirche: im 16. und 17. Jahrhundert stand die Russische Kirche angesichts des orthodoxen Caren noch als eine — wenn auch theoretisch — privilegierte Institution; im 18. Jahrhundert entwickelt sich ihr Leben schon in einer starken Abhängigkeit von der Gewalt des russischen Kaisers; vom Anfang des zweiten Viertels des 19. Jahrhunderts an lag ihr Leben in den Händen des „allmächtig" gewordenen Oberprokurors. Und das galt sowohl in der Theorie, wie auch in der Praxis, denn der Standpunkt, den ein *K. P. Pobědonoscev* in der Frage der Beziehungen von Kirche und Staat oder der Aufgaben der russischen Hierarchie vertrat, war derjenige eines Iosif Volockij. Diese beiderseitige Wandlung der Beziehungen hatte eine sehr große Wirkung auf die Lage der Russischen Kirche. Wenn die Idee „Moskau, das dritte Rom" einen gewissen religiösen Sinn und Inhalt besaß, ging er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verloren, da die Kirche unter der Willkür der Staatsbehörden zu leiden hatte, die zwischen der Kirche und dem orthodoxen Kaiser standen, und hierin liegt der Hauptunterschied von den Beziehungen zwischen dem Patriarchen und dem Kaiser in Byzanz.

Diese kurz skizzierte Wandlung der Beziehungen zwischen beiden Institutionen war von größter Bedeutung für das innere Leben der Russischen Kirche. In ihrem Glaubensgut unverändert geblieben, hatte die Kirche doch auf anderen Gebieten ihrer irdischen Tätigkeit zu oft den Interessen des Staates gedient. Dieses zeigt sich

am krassesten in der Geschichte der inneren und äußeren Mission der Kirche. Es genügt, die Geschichte der Organisation der orthodoxen Gemeinde (prichod), des Raskol oder der Bekehrung der nicht-christlichen Bevölkerung z. B. in Sibirien zu erwähnen. Hier wurden die Interessen der Kirche und die Grundprinzipien ihrer Tätigkeit denjenigen des Staates geopfert. Wir wissen auch, daß die Kirche nicht ohne Kampf diese Prinzipien aufgegeben hat und daß viele Vertreter der russischen Hierarchie für die Freiheit der christlichen Missionsarbeit der Kirche und ihre Rechte gekämpft haben oder in Opposition zur kirchlichen Politik des Staates standen. Die Geschichte der kirchlichen Hierarchie in Rußland, die stets unter starkem Druck der Staatsgewalt stand, zeugt für die Tatsache des stetigen Eingreifens des Staates in das Leben der Kirche. Gerade hier kommt jenes wichtige Moment zum Vorschein, das eine sehr große Bedeutung für die normale Entwicklung des religiösen Lebens des russischen Volkes hatte. Die enge religiöse Verbindung des Bischofs mit seiner Gemeinde, auf der sich die urchristliche Kirchenorganisation gründete, ist die Haupttriebfeder der normalen Entwicklung der christlichen Kirche. Schon im Byzanz wurde diese Verbindung des Seelenhirten mit seinen Gläubigen zerrissen. Die Geschichte der Beziehungen des Bischofs und der Gläubigen in den ersten Jahrhunderts des russischen Christentums bleibt für uns sehr unklar, man kann aber behaupten, daß diese Beziehungen nicht sehr eng und religiös-fruchtbar waren. In der kirchlich-aufklärerischen Tätigkeit tritt die hohe Geistlichkeit in den Hintergrund, und die Hauptrolle gehört den russischen Klöstern, den russischen Asketen und Heiligen, die dem Volk Vorbilder der christlichen Frömmigkeit sind und religiöses Verlangen sättigen. Schon zur Zeit Iosif Volockijs kommt diese Abgesondertheit der Hierarchie sehr deutlich zum Vorschein. Dieser russische Heilige stellt dem Kloster die besondere Aufgabe, die kirchliche Hierarchie in ganz bestimmten Anschauungen über die Beziehungen von Kirche und Staat zu erziehen. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts entwickelt sich diese Abgesondertheit der Hierarchie — es genügt nur die Schriften des Maksim Grek in Erinnerung zu bringen — sowohl von dem Klerus als auch von den Gläubigen immer weiter. Diese Lage steigert sich besonders in der synodalen Periode, wo der Staat mit Hilfe des Oberprokurors die innere Einheit der kirchlichen Gemeinschaft zergliedert: die Bischöfe, das Mönchtum, das Priestertum und die Gläubigen bilden keine Einheit, sondern stehen sich oft entgegen. Die religiöse Weltanschauung des russischen Volkes ist gespalten und die sogenannte „russische Orthodoxie" kein einheitlicher Begriff. Der Raskol war der erste Schlag gegen diese religiöse Einheit, die Kirchenpolitk des Staates, besonders seit der Zeit Katharinas II., war der zweite.

Wenn wir die Beziehungen von Kirche und Staat in Rußland mit denjenigen der Russischen Kirche und des Patriarchats von Konstantinopel vergleichen, so wird uns klar, eine wie größere Bedeutung für die Kirche die ersteren hatten. Aus diesem Grunde kann man nicht dem Einteilungsschema des Metropoliten *Makarij* zustimmen. Die einzige feste Grundlage der Periodisierung der Geschichte der Russischen Kirche kann, unserer Meinung nach, nur solchen Tatsachen entnommen werden, die das historische Schicksal der Russischen Kirche in der Entwicklung ihrer Organisation und ihres Lebens in Wirklichkeit bestimmten — und das waren ihre Beziehungen zum Russischen Staat.

Ob diese Tatsache den Entwicklungsgang der Russischen Kirche in positivem oder negativem Sinne beeinflußte, ist eine andere Frage, deren Beantwortung das methodologische Prinzip nicht beenflussen darf. Auch bedeutet die Zugrundelegung dieses Periodisierungsprinzips nicht die Annahme, daß die Russische Kirche eine eigene Entwicklungsidee besaß oder ihr Schicksal restlos in die Hände des Russischen Staates legte. Im Gegenteil, sie führte einen nicht zu unterschätzenden Kampf mit dem Staat um ihre Existenzfreiheit.

Die erste leitende Idee, die innerhalb der russischen Hierarchie und des russischen Mönchtums entstand, war die Idee der nationalen Kirche. Das Vorhandensein dieser Idee widerspricht *M. Priselkovs* Anerkennung des Schemas von *Makarij;* ersterer unterstützt dieses Schema, weil er der Meinung ist, daß die Russische Kirche auch in der Frage der Periodisierung ihrer Geschichte im Zusammenhang mit der gesamten Ostkirche betrachtet werden muß. Die Ostkirche war immer bestrebt, die Einheit nur in dem Glaubensgut, nicht aber in der irdischen Organisation zu bewahren, da sie sich in der überirdischen Einheit in ihrem alleinigen Haupte, in Christo, fühlte. Dieser Gedanke wurde von der jungen Russischen Kirche sehr tief empfunden. Deshalb sah sie in der Organisation der Nationalkirche keine Verletzung der religiösen Einheit mit der gesamten Ostkirche, keine Abgesondertheit von ihrer Mutterkirche. Dieser Prozeß der Nationalisierung der Russischen Kirche dauerte ungefähr bis Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts, als das Selbsgefühl der Nationalkirche der russischen Hierarchie eigen wurde. Nicht aus innerkirchlichen, sondern aus außerhalb der Kirche sich vollziehenden historischen Tatsachen traf es mit der Verlegung des Sitzes des russischen Metropoliten aus Kiev nach Vladimir und bald darauf nach Moskau und ganz zufällig mit der Invasion der Mongolen zusammen.

Die erste Periode, welche von den Anfängen bis Ende des 13. Jahrhunderts gerechnet werden mußte, kann demnach als die

Zeit der Christianisierung des Volkes und die Nationalisierung der Russischen Kirche bezeichnet werden. Die Invasion der Mongolen (1237—1240) kann dagegen nicht als Grenze zweier Perioden der Geschichte der Russischen Kirche betrachtet werden, wie es der Erzbischof *Filaret* oder der Metropolit *Makarij* oder *Golubinskij* tun, die von einer „vormongolischen Periode" sprechen. Auch auf das Leben der Russischen Kirche blieb die Wirkung der Herrschaft der Mongolen freilich nicht aus. Die Beziehungen der Russischen Kirche und des Mongolischen Staates, der Goldenen Horde, sind aber erst von 1257 ab zu datieren. Denn in diesem Jahr fand die erste Volkszählung (čislo) statt, wodurch die Lage der Kirche von den Tataren fixiert worden ist, bestimmte Formen bekam und durch die „Jarlyki" der Chane geregelt wurde.[15]

Die zweite Periode nimmt ihren Anfang am Ende des 13. Jahrhunderts, nachdem die oberste Kirchenverwaltung, die sich selbst als Verwaltung der National-Russischen Kirche fühlt, ihr Schicksal mit dem stärksten Fürstentum, dem Fürstentum von Vladimir, und dann mit demjenigen von Moskau verbunden hatte. Das ist der größte Zeitabschnitt der Geschichte der Russischen Kirche. Die Interessen der Kirche und des Staates verflechten sich eng miteinander; in ihrem Entwicklungsgang unterstützen sie sich gegenseitig derart, daß die Zeitgenossen nicht nur die Interessen der Kirche und des Staates nicht unterscheiden konnten, sondern sie oft verwechselten oder beiden Institutionen dieselben Ziele unterstellten.

Von Anfang an kommen in diesen Beziehungen zwischen Kirche und Staat, in ihrer irdischen Verflechtung, zwei Momente sehr deutlich zum Vorschein: erstens unterscheiden sich die religiösen Anschauungen, die diesen Beziehungen zugrunde lagen, sehr stark im theoretischen und praktischen Aufbau voneinander; zweitens gehört dem Staat immer die aktivere Rolle. Das Vorhandensein dieser zwei Momente gibt uns die Möglichkeit, diesen Zeitabschnitt, der in Wirklichkeit vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis 1917 dauert und eine geschichtliche Einheit bildet, weiter einzuteilen.

Während der Moskauer Staat die ersten Phasen seines Werdegangs durchschreitet, steht die Kirche zunächst außerhalb der Staatsgewalt, von der sie aber in ihrem Streben nach Unabhängigkeit

[15] Die „mongolische" Periode beginnt nicht unmittelbar nach den ersten Überfällen der Tataren im Jahre 1237, sondern erst nach 1267, nachdem die Goldene Horde den regelmäßigen Steuerbezug in Altrußland durchgesetzt hatte. Vgl. *B. Grekov* i *A. Jakubovskij*, Zolotaja Orda. Očerk istorii Ulusa Džuči v period složenija i rascveta v 13 i 14 vekach, Leningrad 1937, S. 167 f. Die Stellungnahme der tatarischen Chane gegenüber der Russischen Kirche, die gewisse Privilegien bekommen hatte, erklärten uns die Jarlyki der Chane. Vgl. *M. Priselkov*, Chanskie jarlyki russkich mitropolitov, 1916.

von dem Patriarchat von Konstantinopel unterstützt wird, da es den Interessen des Moskauer Staates entspricht. Diese Unterstützung des Staates bildet sich aber allmählich — bei stetigem Macht- und Ausdehnungszuwachs des Moskauer Reiches — in eine Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und in eine Beeinflussung derselben um. Dieses zeigt sich deutlich schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts und erreicht seinen Gipfel im Streit des Caren Ivan IV. und des Metropoliten Filipp (1568). Diese zweite Periode dauert bis Ende des 16. Jahrhunderts, bis zur Gründung des Patriarchats von Moskau (1589).

Obwohl die Zeit des Patriarchats (1589—1700) vom formalen Standpunkte aus nicht als eine besondere Periode in der Geschichte der Russischen Kirche gilt, muß doch das 17. Jahrhundert als eine Übergangsperiode in der Geschichte der Russischen Kirche und als die dritte Periode derselben bezeichnet werden. Es ist die Zeit, wo die Kirche den stark eingreifenden Einfluß des Staates fühlt und sich von diesem Einfluß zu befreien sucht, was sich in der Auseinandersetzung zwischen dem Caren Aleksej Michajlovič und dem Patriarchen Nikon äußert und mit dem Sieg des ersten, d. h. des Staates, endet.

Die vierte Periode oder die synodale Periode ist nichts anderes als eine logische Fortsetzung der kirchlichen Politik des Staates im 17. Jahrhundert und bedeutet eine Umwandlung des bloßen Einflusses des Staates in eine Gewalt über die kirchlichen Angelegenheiten. Die Gründung des Hl. Synods hatte für den Staat nur eine formale Bedeutung, war aber für die Russische Kirche ein endgültiger Verlust der organisatorischen Selbständigkeit: sie befindet sich jetzt nicht in einem konfessionell einheitlichen „Carenreich“, sondern in einem interkonfessionellen „Imperium“. Das gibt der synodalen Periode einen prinzipiellen Unterschied im Vergleich mit allen vorhergehenden Perioden. Das östlich-orthodoxe Moskauer Reich hatte im Laufe seines Wachstums seine konfessionelle Einheit verloren. Für die religiöse Grundlage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat hatte das eine epochemachende Bedeutung. Die auswärtige Politik und die geopolitischen Notwendigkeiten des 18. und 19. Jahrhunderts hatten die Idee „Moskau, das dritte Rom“ aufgelöst. Das interkonfessionelle Imperium hatte religiöse Aufgaben weder zu stellen, noch zu lösen. Schon in diesem Punkte gingen die Wege der Kirche und des Staates auseinander. Wenn theoretisch die orthodoxe Kirche eine privilegierte Stellung einnahm, so war es praktisch ganz anders. Die Staatsgewalt hatte oft die Kirche für ihre staatspolitischen Zwecke ausgenutzt, oft aber auch in eigenem Interesse die religiöse Würde der Kirche verletzt. Und diese Staatsgewalt hatte auch im Laufe des zweihundertjähri-

gen Zeitabschnittes von 1721 bis 1917 ihren Druck und ihre Einmischung in die kirchlichen Angelegenheiten verstärkt, wobei gerade die bereits erwähnten Ukaze von 1817 und 1824 besonders bedeutungsvolle Folgen hatten. Für die gesunde und normale Entwicklung des religiösen Lebens der Gläubigen war die synodale Periode sehr schädlich. Die religiösen Anschauungen mußten eine große Krise durchmachen. Wenn die Kirche die Einmischung in ihre Angelegenheiten von seiten des „orthodoxen Caren" des „orthodoxen Reiches" einigermaßen dulden konnte — denn ein Teil der kirchlichen Hierarchie hatte eine besondere Meinung von der religiösen und kirchlichen Bedeutung der Carenwürde —,[16] so wurde die Sache im konfessionell-bunten Imperium ganz anders und die Frage nach der inneren religiösen Verbundenheit eines Kaisers des nachpetrinischen Imperiums mit der orthodoxen Kirche war nicht ganz klar.[17]

Wenn wir jetzt die Wandlung der kirchen-staatlichen Beziehungen der Synodalen Periode knapp charakterisieren wollten, so können wir sagen, daß im Laufe dieser Periode die „Russische Kirche" sich in die „Orthodoxe Kirche in Rußland" verwandelt hat. Das ist das grundlegende Moment für diese Periode.

Diese vierte Periode sollte ihr Ende schon vor 1917 haben, als in kirchlichen Kreisen der Gedanke einer entscheidenden Kirchenreform (1905) entstand, ein Gedanke, den auch der stark religiöse und fromme Kaiser Nikolaus II. (1894—1917) teilte. Nur die innerpolitische Lage Rußlands im Jahre 1905 hatte diese Pläne zerstört[18] und erst die Revolution von 1917 hat der Russischen Kirche die Möglichkeit gegeben, eine grundlegende Reform zu unternehmen.[19]

---

[16] Über die Meinung der orthodoxen Kanonisten über die Stellung des „orthodoxen Caren" zur Kirche und die religiöse oder sakramentale Bedeutung seiner Würde siehe: *N. Suvorov*, Kurs istorii cerkovnago prava, 1902, 2. Aufl. 1905.

[17] Vom streng kanonischen Standpunkt aus war es ausgeschlossen, daß ein orthodoxer Car die nicht-orthodoxen Kirchen oder nicht-christlichen Gebethäuser betrat und dem Gottesdienst beiwohnte. Die innerpolitische Lage zwang aber diese Kanones zu verletzen. Kaiser Alexander III. hat z. B. das buddhistische Gotteshaus besucht und dem Gottesdienste beigewohnt; auch Kaiser Nikolaus II. hat (z. B. während des Weltkrieges) die katholische Kirche, die jüdische Synagoge, die mohammedanischen Moscheen besucht, dem Gottesdienst beigewohnt und das katholische Kreuz geküßt; vom rein kirchlich-formellen Standpunkt aus durfte der orthodoxe Car nichts tun, was er als Oberhaupt eines überkonfessionellen Imperiums, als Kaiser zu tun gezwungen wurde.

[18] Über den Oppositionsgedanken siehe: *P. Verchovskij*, Duchovnyj Reglament i učreždenie Duchovnoj Kollegii, 1916, 1. Bd., Einleitung. Über die geplante Kirchenreform siehe: *S. Suetov*, O Vysočajše utverždennom pri sv. Sinodě Osobom Prisutstvii dlja razrabotki voprosov, podležaščich razsmotreniju Vserossijskago Sobora; in: Acta et Commentationis Univ. Dorpatensis. Zapiski Imp. Jur'evskago Univ., 1912, Nr. 5; Svodki otzyvov eparchial'nych preosvjaščennych po voprosam cerkovnoj reformy, 1906; *I. Smolič*, Predsobornoe Prisutstvie 1906 goda, in: Put', Nr. 38 (1933); *A. P.*, Istoričeskaja perepiska o sud'bach Pravoslavnoj Cerkvi, 1912.

[19] Interessant ist, daß die sogenannte „Provisorische Regierung" 1917 die

Vom Jahre 1917 beginnt die fünfte Periode der Geschichte der Russischen Kirche. Die Kirche versucht einen freien und selbständigen Entwicklungsweg zu betreten und eine Reform an Haupt und Gliedern durchzuführen. Aber der innerpolitische Umschwung in Rußland stellt sie jetzt unter die Schläge der neuen Staatsgewalt. Die Kirche ist theoretisch vom Staat getrennt, praktisch mischt sich aber die neue Staatsgewalt ins Leben der Kirche ein. Die Russische Kirche oder besser die Östlich-Orthodoxe Kirche in der UdSSR muß jetzt um ihr christliches Dasein kämpfen. Dieser Kampf ist für diese Periode von epochemachender Bedeutung, denn die Kirche wird jetzt nicht durch die Kirchenreformen des Sobor 1917/18 erneuert, sondern reinigt und läutert ihre inneren, religiösen Kräfte durch den Märtyrertod der Hierarchie, der Geistlichkeit und der Gläubigen. Auch in der letzten Periode haben also die Beziehungen der schon getrennten Kirche und des Staates eine prinzipielle Bedeutung.

Es besteht demnach, wie gesagt, die Notwendigkeit, die Geschichte der Russischen Kirche von dem von uns angegebenen Standpunkt aus zu behandeln und dieser Geschichte das Prinzip der Beziehungen von Kirche und Staat als Periodisierungsprinzip zugrunde zu legen. Für uns ist gerade das die wirklich historisch treibende Kraft, die eine geschichtliche Bedeutung für die Russische Kirche hatte und auf ihre innere Entwicklung, sowohl am Haupt wie auch an den Gliedern, wirkte.

Untersuchen wir die einzelnen Träger des Kirchenlebens in Rußland, so werden wir merken, daß unser Standpunkt auch hier richtig ist: das Mönchtum, die Schule, die Mission, auch der Raskol und die Beziehungen zu anderen Kirchen können nicht vom Einfluß des Staates getrennt werden. Und es stellt den hinreichenden Grund dar, die Schemen des Erzbischofs *Filaret*, des Metropoliten *Makarij* und *E. E. Golubinskijs* als historisch unproduktiv und methodologisch unrichtig abzulehnen.

Russische Kirche nicht außerhalb ihrer Aufsicht lassen wollte. Es genügt, an die Absetzung des Metropoliten Makarij von Moskau und des Erzbischofs Antonij von Chaŕkov zu erinnern.

Zur Charakteristik Simeon Polockijs als Prediger.

Von

Johannes LANGSCH, Querfurt.

I.

A. Simeon Polockijs Leben.

Simeon Petrovskij-Sitnianovič wurde im Jahre 1629 in Weißrußland, wahrscheinlich in oder bei Polock, geboren.[1] Über seine Herkunft und seine Ausbildung ist uns wenig bekannt. Aus gelegentlichen Bemerkungen von ihm geht hervor, daß er mit sieben Jahren lesen und schreiben lernte und 14 Jahre lang das Mohila-Kollegium in Kiev besuchte, das nach dem Vorbild der Jesuiten-Universitäten in Polen eingerichtet war.[2] Simeon studierte dort Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Poetik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Philosophie, vor allem auch die lateinische Sprache und etwas Griechisch.

Im Jahre 1586 hatte der Patriarch von Konstantinopel in Lemberg eine Brüderschule für Griechisch und Slavisch errichtet.[3] Auch andere Schulen, die in der folgenden Zeit entstanden, legten diese beiden Sprachen zugrunde, jedoch wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts durch den Einfluß des Westens das Lateinische in den Schulen eingeführt und eroberte sich eine solche Vorrangstellung, daß es am Ende des Jahrhunderts Schulen mit vorwiegend griechischer Ausbildung nicht mehr gab. Simeon Polockij gehörte bereits der lateinischen Tradition an und lernte durch seine lateinischen Sprachkenntnisse das reiche wissenschaftliche Material Westeuropas kennen. Ob er auch noch einen Lehrgang an einer katholischen Hochschule durchmachte, ist nicht ganz sicher.

Die Eindrücke und Anregungen, die der Polocker auf dem Mohila-Kollegium in Kiev erhielt, waren maßgebend für sein späteres Leben. Hier zählte er zu den Schülern des bedeutenden Predigers Lazař Baranovyč, der in den 40er Jahren Vorsteher im

---

[1] Über Simeons Leben vgl. vor allem *L. N. Majkov*, Očerki iz istorii russkoj literatury XVII i XVIII stolětij, St. Petersburg 1889, S. 1 ff., und *E. V. Pětuchov*, Russkaja literatura, 3. Aufl., St. Petersburg 1916, S. 259 ff.

[2] Über den Einfluß der spanischen Spätscholastik auf deutsche Universitäten vgl. *G. Korte*, P. Christian Brez O. F. M., ein Beitrag zur Erforschung des Barockschrifttums, Werl 1935, S. 77 Anmerkung.

[3] *A. N. Pypin*, Istorija russkoj literatury, Bd. II, 2. Aufl., St. Petersburg 1902, S. 319.

Kollegium war, und mit dem er später von Moskau aus in Briefwechsel stand.[4] Hier lernte er Goljatovśkyj kennen, den Verfasser des ersten homiletischen Handbuches, und Innokentij Gizel', von dem die Frühgeschichte der Slaven und der Kiever Fürsten bearbeitet worden ist, und konnte Verbindungen anknüpfen, die später für ihn von Bedeutung sein sollten.

Nach Beendigung seiner Studien empfing Simeon mit 27 Jahren im Bogojavlenskij-Kloster in Polock das Mönchskleid und wurde Lehrer an der dortigen Brüderschule. Er trat zum ersten Male an die Öffentlichkeit, als der Car Aleksej Michajlovič im Jahre 1656 zweimal einige Tage in Polock weilte. Simeon verfaßte beide Male zu seiner Begrüßung ein Gedicht und trug es mit zwölf Schülern vor.

1660 wurde der Archimandrit des Bogojavlenskij-Klosters, Ignatij Evlevič, vom Caren zu dem Konzil in der Sache des Patriarchen Nikon nach Moskau gerufen. Simeon reiste in dessen Gefolge zum ersten Male in die Hauptstadt. Wiederum benutzte er die Gelegenheit, ein Gedicht an den Caren zu richten und so die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. 1663 siedelte er auf Einladung des Carengünstlings Rtiščev endgültig nach Moskau in das Spasskij-Kloster über.[5] Dort spielte er zunächst eine bescheidene Rolle als Übersetzer und als Lehrer einer kleinen Gruppe von Beamten des Auswärtigen Amtes, die er in der lateinischen Sprache unterrichten sollte. Hierfür wurde er vom Hofe besoldet.[6] Abermals trat er 1665 mit einem Gedicht hervor, das er anläßlich der Geburt des Carevič Simeon zur Huldigung überreichte. Die panegyrische Dichtung kannte er von der Ukraine her, wo sie sehr verbreitet war. Diese Gelegenheitsdichtung war im Westen zur Barockzeit aufgekommen. Sie verwendete die großen Lebensphänomene der Liebe und des Todes als Hauptinhalte der Beileids- und Glückwunschgedichte.[7] Durch seine Verse wurde der Polocker bei Hofe immer mehr bekannt und rückte allmählich dank seiner Bildung und seiner Charaktereigenschaften in die Reihe der einflußreichen Männer Moskaus empor.

Simeon mußte in der Hauptstadt viele Gewohnheiten aufgeben, die er aus der Ukraine mitbrachte. Allgemein wird das Moskau der

---

[4] O. *I. Bilećkyj*, S. P. ta ukrajinśke pyśmenstvo XVII-ho v. In: Jubilejnyj zbirnyk na pošanu Akademyka Dmytra Ivanovyča Bahalija, Bd. LI, Kyjiv 1927, S. 636.

[5] Über das Jahr der Übersiedlung Simeons nach Moskau bestehen bei den einzelnen Literarhistorikern verschiedene Ansichten: die älteren wie *Filaret* (Obzor russkoj duchovnoj literatury, Chaŕkov 1859, S. 349), *V. Popov* (Simeon Polockij kak propovědnik, Moskau 1886, S. 7), *Majkov* (op. cit., S. 14) und *M. Smencovskij* (Brat'ja Lichudy, St. Petersburg 1899, S. 207) datieren sie 1664. Die neuere Forschung, *Pětuchov* (op. cit., S. 260) und *Ja. Barskov* (S. P. In: „Virši“, Dichterbibliothek, Kleine Serie Nr. 3, 1935, S. 92), nennt das Jahr 1663, ohne genauere Quellen dafür anzugeben.

[6] O. *I. Bilećkyj*, op. cit., S. 636; *Barskov*, S. 92; *Smencovskij*, S. 21.

[7] *P. Hankamer*, Deutsche Literaturgeschichte, Bonn 1930, S. 142.

ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sehr schlecht beurteilt; aber es hatte auch in jener Zeit eine eigene Kultur, die allerdings einem Vertreter des ukrainischen Kulturkreises ganz fremd und unverständlich erscheinen mußte. Der Polocker hat sich darum in Moskau zunächst sehr unwohl gefühlt. Seine Briefe an ukrainische Freunde, die in Bruchstücken von *I. Tatarskij* veröffentlicht worden sind, schildern oft das Gefühl der Einsamkeit und den Wunsch, nach Polock zurückzukehren.[8] Die Hoffnungen, mit denen er nach Moskau gekommen war, hatten sich nicht erfüllt. Man nahm ihn mit einer mißtrauischen Unfreundlichkeit auf. Lateinische Bemerkungen am Rande seiner Briefe lassen sein Mißfallen über die Moskauer Sitten und Gebräuche erkennen.[9]

Die Zeit war damals an inneren und äußeren Unruhen reich. Der Konflikt zwischen dem Caren und dem Patriarchen Nikon hatte seinen Höhepunkt erreicht. Zu dem Konzil, das 1666 stattfand, wurde Simeon wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner Tatkraft zur Mitarbeit herangezogen. Wir sehen aus seinen Aufzeichnungen, daß er sogar an dem kritischen Tage der plötzlichen Rückkehr Nikons in irgendeiner Sache an den Hof gerufen wurde.[10]

Durch das Konzil war neben der Verurteilung des Schismas eine schriftliche, ausführliche Widerlegung der häretischen Irrtümer beschlossen worden. Die Ausarbeitung wurde Simeon übertragen, und so entstand 1666 seine erste große Arbeit: „Žezl pravlenija", „Der Stab der Leitung". Es ist eine gelehrte Abhandlung in scholastischer Form mit starkem rhetorischem Einschlag; inhaltlich stellt sie eine scharfe Verurteilung der Schismatiker dar, die er mit Wildschweinen vergleicht, die den Garten der Kirche zerstampfen,[11] eine Bezeichnung, die einerseits aus der bilderreichen Sprache des Barock und andererseits aus den in den Streitschriften der Zeit üblichen Schimpfwörteranhäufungen zu verstehen ist; denn auch die Gegner hatten ihrerseits die Kirche verflucht und Nikon und seine Anhänger als Teufelsdiener bezeichnet. Obgleich die Arbeit eine eingehende Zurückweisung der häretischen Ansichten bringen sollte, geht sie auf manche Punkte der Gegner gar nicht ein. Simeon wurde außerdem vom Caren beauftragt, einen der Anführer der Altgläubigen, den Protopopen Avvakum, zu ermahnen, der sich in Moskau befand. Bei dessen Charakter und den grundverschiedenen Ansichten beider Männer mußte diese Ermahnung erfolglos sein.

Der Stern Simeons war seitdem im Ansteigen. So gehörte er zu den gelehrten Kievern, die zur Erteilung des Unterrichtes an den

---

[8] Auch *Golubev* hat die Briefe Simeons bearbeitet. *Golubev* und *Tatarskij* waren mir unzugänglich.

[9] *O. I. Bilećkyj*, S. 637.

[10] *Pětuchov*, S. 260.

[11] *Majkov*, S. 35; *Pětuchov*, S. 261.

Hof gerufen wurden. Er wurde Lehrer der Carensöhne Aleksej Alekseevič und Feodor Alekseevič. Auch beaufsichtigte er die Erziehung der Carevna Sof'ja und des Carevič Petr, des späteren Peter des Großen.

Den Gipfel seiner Laufbahn erreichte er, als er zum beständigen und offiziellen Prediger bei Hofe ernannt wurde. Veranlassung dazu gab ein Konzil, das im Jahre 1667 über die Notwendigkeit der Predigt beraten hatte; denn es war schon lange in den Moskauer Kirchen zur Gewohnheit geworden, an Stelle einer Predigt beim Gottesdienst nur vorzulesen.[12] Simeon brachte es zu solchem Einfluß am Carenhof, daß unter seinen Gegnern nicht einmal der Patriarch etwas gegen ihn zu unternehmen wagte. Manche Bittsteller wandten sich an ihn als Vermittler, um bei Hofe mit ihren Anliegen Erfolg zu haben, so z.B. Lazaŕ Baranovyč.[13] Einen Aufstieg in der Rangstufe der Hierarchie erstrebte Simeon nicht, da er wußte, daß seine Stellung „von seiner Nähe zur Sonne" abhing, wie Baranovyč sagte, d. h. von seiner Stellung zum Caren, und daß er in der Hauptstadt mehr Feinde als Freunde hatte. Simeon Polockij starb am 25. August 1680 in Moskau.

B. Simeon Polockijs literarisches Schaffen.

Die literarische Tätigkeit Simeon Polockijs war sehr ausgedehnt und verschiedenartig. Seine Arbeiten sind nach *Voznjak* der weißrussischen Literatur einzureihen und bis heute noch wenig erforscht, teilweise nicht einmal geprüft. So wurden in den Verssammlungen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht selten anonyme Verse aus den Werken Simeons veröffentlicht, ohne daß die Herausgeber die Möglichkeit hatten, seine Autorschaft festzustellen.[14] Besonders die Anfänge seiner Tätigkeit sind noch in Dunkel gehüllt. Simeon war mit vielen ukrainischen Dichtern und Kirchenfürsten seiner Zeit bekannt; aber er unterscheidet sich von dem normalen Typus der ukrainischen Gelehrten, auch von denen, die nach Moskau kamen, wie Dimitrij von Rostov und Stefan Javorśkyj.[15]

Den größten Teil seiner Werke nimmt die Dichtung ein. Mit dieser Lieblingsbeschäftigung begann er schon in Kiev und beendigte sie erst zwei Tage vor seinem Tode mit seiner „Filosofija". Sicherlich waren seine ersten Versuche in polnischer, weißrussischer

[12] *Majkov*, S. 42. Simeon predigte auch in verschiedenen Kirchen Moskaus und der Umgebung. In der handschriftlichen Sammlung der „Večerja duševnaja" finden sich bei einigen Predigten Anmerkungen, die verzeichnen, wo sie gehalten wurden. *Popov*, S. 10.

[13] *Majkov*, S. 46 ff.

[14] *A. I. Beleckij* (= *O. I. Bilećkyj*), Iz načal'nych let literaturnoj dejatel'nosti S. P. In: Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti akademii nauk SSSR, Bd. CI, Nr. 3, Leningrad 1928, S. 264.

[15] *O. I. Bilećkyj*, S. 636.

und lateinischer Sprache geschrieben. Es waren Kollektivarbeiten seiner Schüler, der Väter und Brüder des Bogojavlenskij-Klosters. Zu diesen Frühwerken gehören Feiertagsdeklamationen, wie sie an den ukrainischen Schulen im 17. Jahrhundert sehr verbreitet waren. Es sind Wechselgesänge in regelmäßiger Anordnung, die an den Festen von den Schülern in der Kirche vorgetragen wurden und inhaltlich von den liturgischen Gesängen stark abhängig waren.[16]

Die in der Ukraine beliebte panegyrische Dichtung brachte Simeon als erster nach Moskau. Sein „Orel rossijskij" („Der Russische Adler", 1668) war in der Hauptstadt eine außerordentliche Erscheinung und ein Vorgänger der späteren Ode im klassischen Stil. Das Werk war reich an Beispielen aus der antiken Mythologie, die in Moskau wenig bekannt war und vor allem in dieser Funktion nicht verwendet wurde. Simeon mußte diese Tradition bald aufgeben. Er hat seinen ganzen Stil in Moskau vereinfacht[17] und sich um die Erlernung der dortigen Literatursprache bemüht, wie er selbst im Vorwort zum „Rifmologion" erzählt. Er lernte sie gut, so daß wir später kaum polnische oder weißrussische Formen finden.[18]

Zwei umfangreiche Sammlungen enthalten Simeons dichterische Arbeiten: „Rifmologion" (etwa „Verse") und „Vertograd mnogocvětnyj" („Der blütenreiche Garten"). Diese Zusammenstellungen reichen bis 1679. Die erste enthält Gedichte für die Ereignisse am Carenhofe, die zweite Gedichte verschiedenen Inhalts: Gleichnisse, Gebete, Erzählungen, Legenden, Sprichwörter usw. Im „Rifmologion" stehen auch zwei dramatische Dichtungen, die erste betitelt: „Komedija o Navuchodonosorě carě, o tělě zlatě i o triech otrocech, v pešči ne sožžennych" („Die Komödie vom Caren Nebukadnezar, dem goldenen Standbild und von den drei Jünglingen, die im Feuerofen nicht verbrannten"). Die literarischen Elemente dieser Mysterienspiele finden wir schon in Byzanz. Simeon verlegt die Vorführungen aber aus der Kirche auf die weltliche Bühne und folgt dabei westeuropäischen Bearbeitungen solcher Stoffe durch die Jesuiten. Das Thema der zweiten dramatischen Dichtung: „Komedija pritči o bludnem syně" („Komödie des Gleichnisses vom verlorenen Sohn") war im Westen sehr beliebt und lag schon in einer lateinischen Versbearbeitung aus dem 16. Jahrhundert vor.[19]

Seine Vorliebe für die Dichtkunst zeigt sich auch in der Übertragung des Psalters in Verse. Der „Psaltyŕ" wurde 1680 gedruckt. An der Übersetzung ist sein Schüler, der Carevič Feodor Alekseevič,

---

[16] *S. A. Ščeglova*, Deklamacija S. P. In: Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti akademii nauk SSSR, Bd. CI, Nr. 3, Leningrad 1928, S. 5.

[17] O. *I. Bilećkyj*, S. 640.

[18] *Majkov*, S. 11 und S. 13.

[19] Pětuchov, S. 270.

beteiligt, dem der 132. und 145. Psalm zugeschrieben werden.[20] Seine Gegner hatten an dem „Psalter“ viel auszusetzen; gleichwohl war er im 17. und 18. Jahrhundert sehr verbreitet und ist im 17. Jahrhundert sogar vertont worden.[21]

Zum Tage der Krönung seines Schülers Feodor Alekseevič überreichte er diesem eine umfangreiche Dichtung mit dem Titel: „Gusl’ dobroglasnaja“ („Wohltönende Harfe“).[22]

Die Predigtarbeiten Simeons beginnen 1666 und reichen bis zu seinem Tode. Auch sie sind in zwei dicken Bänden gesammelt, betitelt: „Oběd duševnyj“ („Das Geistige Mittagmahl“) und „Večerja duševnaja“ („Das Geistige Abendmahl“). Der Druck wurde erst nach dem Tode des Autors zu Ende geführt.

Seine theologischen Ansichten lernen wir außerdem in den drei Schriften kennen, die er für den Unterricht am Carenhofe geschrieben hat: „Žitie i učenie Christa Gospoda i Boga našego“ („Das Leben und die Lehre unseres Herrn und Gottes Christus“), „Věnec věry kafoličeskija“ („Der Kranz des katholischen Glaubens“) und „Kniga kratkich voprosov i otvětov katichizičeskich“ („Das Buch kurzer Katechismusfragen und -antworten“).[23] „Der Kranz des katholischen Glaubens“, der gleichfalls nach Katechismusart in Fragen und Antworten nach westlichen Vorbildern aufgebaut ist, legt das in der orthodoxen Kirche ungebräuchliche, aber in der lateinischen Kirche verbreitete Apostolische Glaubensbekenntnis zugrunde. Die letztgenannten Schriften brachten dem Polocker von seinen Gegnern den Vorwurf der lateinischen Häresie ein, aber er genoß bis zum Tode das Vertrauen des Caren, wenngleich sich die Zahl seiner Kritiker ständig vermehrte.[24]

Simeon war nicht nur als geistlicher Redner tätig, er wollte auch Vorbilder für weltliche Reden schaffen. Die Entwürfe dafür, die nur in Handschriften existieren, hat *O. I. Bilećkyj* eingesehen.[25] Auch seine Briefe überarbeitete er sorgfältig und schrieb sie ab, um ebenfalls in ihnen literarische Vorbilder zu geben.

Unter seinen pädagogischen Schriften ist zu erwähnen: „Knižica voprosom i otvětom, iže vo junosti suščim zelo potrebni sut’“ („Das Buch in Fragen und Antworten, die der

---

[20] *Majkov,* S. 41.

[21] *Pětuchov,* S. 270.

[22] *A. I. Beleckij,* Povestvovatel’nyj element v „Vertograde“ Simeona Polockogo. In: Sbornik *A. S. Orlova,* S. 325—334; ferner *A. I. Beleckij,* Istoričeskaja učenost’ Polockogo. In: Sbornik Charkovsk. ist.-fil.-ova, Bd. XXI, Chaŕkov 1914, S. 587—668.

[23] *Majkov,* S. 57 und S. 59.

[24] Von den Patriarchen war Ioasaf Simeon geneigt. Dessen Nachfolger Pitirim hatte keine besondere Vorliebe für ihn. Ioakim war ihm feindlich gesinnt, wenngleich er Simeon, dem Carengünstling, nicht schaden konnte. *Majkov,* S. 48.

[25] O. *I. Bilećkyj,* S. 641.

Jugend sehr nützlich sind"), worin er den in seiner Zeit in Moskau bekämpften Gedanken vertritt, daß die Wissenschaft von großem Nutzen sei und dem Glauben nicht schade.

Die Quellen Simeons sind wenig erforscht. Eine Aufzählung der in seinen Werken zitierten Namen bedeutet noch nicht viel, weil noch niemand nachgeprüft hat, wie weit die Zitate aus zweiter oder dritter Hand stammen und wie weit der tatsächliche Einfluß fremder Autoren reichte. Von den Bibliotheken der Kiever, die nach Moskau kamen, sind die von Dimitrij von Rostov und Stefan Javorśkyj am besten bekannt. Eine Beschreibung der Bibliothek Simeons gibt es nicht, nur eine der Bibliothek seines Schülers Sil'vestr Medvědev, der den größten Teil der Bücher Simeons erhalten hat. Allerdings ist auch diese Bearbeitung ungenau. Sie vermerkt 539 Nummern. Ein Teil der Bücher kam in die Bibliothek der Moskauer Synodal-Druckerei, ein Teil nach Chaŕkov in das Seminar. *O. I. Bilećkyj* fand dort sechs. Der Besitzer hat sie 1670 vermerkt.[26] Das kann auch bedeuten, daß er damals einen Teil der Bücher aus der Bibliothek Evlevičs bekommen hat. Unter den fremdsprachigen Büchern fand *O. I. Bilećkyj* etwa 100 Bücher mit dem Namenszug Simeons. Er nennt davon: Vincenz von Beauvais, Speculum majus, Bd. I u. IV, 1624. (Er benutzt das Speculum im „Vertograd", auch Goljatovśkyj hat daraus gearbeitet.); L. Beyerlinck, Magnum theatrum vitae humanae, Köln 1631; Baronius; Martin Kromer; Stryjkowski; Laurentius de la Barrée, Historia christiana; Justini de Trogo Pompeio, Historia fidelissima 1553; I. Rosini-Dempsteri, Antiquitatum Romanarum corpus, 1620. — Lehrbücher der Rhetorik: Matthaeus Dresser, Rhetorica inventionis et dispositionis, 1573; Suarez; ferner Sammlungen von lateinischen und polnischen Predigern: Birkowski, Starowolski, Olczewski, dazu mittelalterliche Lehrbücher für Prediger; Locorum communiorum scriptores. — Dogmatische Bücher: Thomas von Aquin. In seinen Schulnotizen findet man 1653 Auszüge aus Thomas. Keiner von den Literarhistorikern kam auf den Gedanken, den Einfluß von Thomas auf die Ukrainer des 17. Jahrhunderts festzustellen. Es war eine Schwäche der allgemeinen Bildung, die die Wiedergeburt des Thomismus nicht bemerkte.

Porfiŕev gibt außer den von *O. I. Bilećkyj* genannten Quellen an: Faber (1479—1531), Hortus pastorum und Tuba sacerdotalis; Meffret, Kartagena; Salmeron; Pineda; Bellarmin und andere Jesuiten.[27] Wie weit der Polocker von diesen fremden Autoren abhängig ist, steht allerdings, wie schon erwähnt, nicht fest.

[26] O. I. *Bilećkyj*, S. 644.

[27] *I. Porfiŕev*, Istorija russkoj slovesnosti, Bd. I, 5. Aufl., Kazań 1891, S. 689.

Eine Bearbeitung ist nicht möglich, solange man nicht die Handschriften hat und weiß, welche Bände der umfangreichen und zahlreichen Werke benutzt sind.

Simeon Polockij gehört zu dem Kreis von ukrainischen Gelehrten, die den Einfluß Westeuropas, der vor allem auf kulturellem und technischem Gebiete im Moskauer Rußland schon weithin bestand, auch im Bereich des Geisteslebens noch erweiterten. Er hat die Methoden der Kiever Schule nicht unmittelbar in seine neue Wirkungsstätte verpflanzt, aber sie doch zum mindesten in angepaßter Form dorthin übertragen.[28] Seine Arbeiten haben mit Ausnahme des „Psalters" eine zeitlich beschränkte Wirkung ausgeübt, weil sich schon unter Peter dem Großen eine neue Sprache bildete; die Richtung jedoch, die er dem russischen Geistesleben geben wollte, starb nicht mit ihm. Ein Teil seiner Schriften wurde zehn Jahre nach seinem Tode auf einem Konzil verurteilt; aber nach zehn weiteren Jahren wurden ihre Gedanken richtungweisend. Sie erhielten sich in den geistlichen Schulen bis ins 19. Jahrhundert hinein.[29]

C. Simeon Polockijs Werke im Urteil der Literaturgeschichte.

Simeon Polockij nimmt in der russischen Literaturgeschichte eine hervorragende Stellung ein. Allgemein werden seine Bedeutung und sein Einfluß auf die Zeitgenossen anerkannt. Das erste Zeugnis über ihn finden wir schon bei dem gelehrten Weltreisenden Heinrich Wilhelm Ludolf, auf den auch die handschriftliche Notiz auf der ersten Seite der „Večerja duševnaja" in Halle hinweist. H. W. Ludolf schreibt in seiner „Grammatica Russica" 1696: „Fuit alias Monastici ordinis quidam Simon Polotzki, qui tempore ultimi Tzaris Theodori Alexeovitschi Psalmos Davidis in rythmos Slavonicos redegit, et alia multa Theologica in lucem emisit. Nimirum духовнои объдъ Duchovnoi obed, Prandium spirituale, духовнои вечеръ Duchovnoi vetscher, Vespera spirituale, многоцвѣтнои вертоградъ Mnogotzvetnoi vertograd Multorum florum hortus. Ille quantum potuit difficilioribus vocabulis Slavonicis abstinuit, quo a pluribus legi et percipi posset. Interim tamen omnia sunt Slavonica, et multa vulgo ignota."[30] Am Anfang des 19. Jahrhunderts finden wir Simeon erwähnt bei *Johann Leonhard Frisch* in der „Historia Linguae Slavonicae" 1827.[31] Er bringt fast wörtlich die oben zitierten Sätze Ludolfs.

Alle russischen Literaturhistoriker von den 60er Jahren an bis zu *Barskov* und *O. I. Bilečkyj* kennen für die Schriftsteller der Kiever

---

[28] *O. I. Bilečkyj*, S. 642.

[29] *Majkov*, S. 161 f.

[30] *Henrici Wilhelmi Ludolfi*, Grammatica Russica. Oxford 1696, in der Praefatio.

[31] *Johann Leonhard Frisch*, Historia Linguae Slavonicae. Berliner Programm 1827, cap. 4.

Schule im 17. Jahrhundert nur das eine Kennwort: Scholastik. Darunter verstehen sie aber fast alle etwas Gekünsteltes, Schablonenhaftes und vom Westen kritiklos Übernommenes. So schreibt z. B. *Čistovič* in seiner Arbeit über Javorškyj, den Zeitgenossen Simeon Polockijs: „Die scholastische Rhetorik legte Allgemeinplätze und fertige Formen vor, aus denen der Redner nicht herauszugehen wagte, fertige Methoden und Redewendungen, die durch die Gewohnheit feststanden, fertige Bilder, denen man in sklavischem Gehorsam folgte. In diese Formen drängte man jeden Inhalt hinein. Das Leben mit seinem ständig wechselnden und sich erneuernden Inhalt verlor sich und verschwand in dieser Form wie ein Trugbild ... Die scholastischen Prediger setzen auch in Erstaunen durch ihre Gottesgelehrsamkeit und Belesenheit, ziehen die Predigt endlos in die Länge und am Ende zeigen sie nichts, was den Fall betrifft oder mit dem Leben in Beziehung steht. Es ist ein gewisses kaleidoskopartiges Spielen mit Begriffen, bei denen man über die Buntheit und Ähnlichkeit der Bilder staunen kann, über die Lebhaftigkeit der Vorstellungen und über die phantastisch erfinderischen Vergleiche, wobei aber, wenn man es näher ansieht, alle unendlich gleichförmigen Figuren durch eine nicht große Zahl unfertiger Steinchen entstehen, die keinen Wert und keine Lebensfähigkeit haben."[32] Dazu kommt der Vorwurf des Legendenglaubens und primitiver Wissenschaft, weil man die Erkenntnisse des 17. Jahrhunderts an denen des 19. Jahrhunderts maß. So kamen Urteile der Art zustande, wie sie sich treffend bei *M. Markovskij* in seiner Arbeit über Radyvylovškyj kennzeichnen: „Die Finsternis des Mittelalters, wie wir sie bei Radyvylovškyj sehen, verdichtete sich mehr und mehr über den Kiever Gelehrten und hüllte sie vom Kopf bis zu den Füßen ein."[33] Das neue Wollen und die Blüte der Kunst und der Philosophie zur Zeit der Spätscholastik oder des Barock sind diesen Literaturhistorikern unbekannt. Die ihnen fremde Geistigkeit des Barock läßt sie die individuellen Unterschiede der einzelnen Prediger nicht erkennen, sondern sie alle auf die gleiche Stufe stellen. Darum sind auch die Urteile über Simeon Polockij in allen bisherigen Arbeiten, von denen wir im folgenden die uns zugänglichen anführen, von der eben gezeigten Haltung bestimmt.

So mißt ihm *F. I. Buslaev* in seiner „Historischen Chrestomathie" (Moskau 1861) nur deshalb Bedeutung zu, weil der Polocker den Einfluß zeige, den der Westen in der Mitte des 17. Jahrhunderts über Polen auf Rußland ausübte, und weil noch nach 200 Jahren in der Literatursprache Nachwirkungen der Wortschöpfungen Simeons zu finden seien. Für die Zeitereignisse und Vorkommnisse des täglichen Lebens nennt er ihn aufgeschlossen, spricht ihm dann aber jedes dichterische Talent ab und bezeichnet seine Verse als schwerfällig, plump und reich an künstlichen Wortbildungen und -verbindungen, die der Eigenart der slavischen Sprache ganz entgegen seien. Er habe seine

[32] *I. Čistovič*, Neizdannyja propovědi Stefana Javorskago, St. Petersburg 1867, S. 4 f.

[33] *M. Markovskij*, Antonij Radivilovskij južnorusskij propovědnik XVII v. Kiev 1894, S. 94.

Verse nur geschrieben, um seine sittliche Überzeugung und seinen Vorrat an Gelehrsamkeit weiterzugeben. Der größte Teil der Arbeiten bestehe aus Übersetzungen und Nachahmungen.[34]

Am ausführlichsten behandelt bis heute „Simeon Polockij als Prediger" *V. Popov* (Moskau 1886). Die Arbeit legt die beiden Predigtsammlungen „Oběd duševnyj" und „Večerja duševnaja" zugrunde, zitiert jedoch in der Hauptsache nur den „Oběd duševnyj". Die stilistischen Eigenschaften der Predigten sind fast gar nicht berücksichtigt.[35] Hier sei vor allem auf die Einstellung Popovs zum 17. Jahrhundert hingewiesen, „... aber unterdessen begann im Westen Europas nach dem mystischen Dunkel des Mittelalters schon die Morgenröte der exakten induktiven wissenschaftlichen Erkenntnis unter dem Einfluß des genialen Gedankens von Bacon heraufzusteigen."[36] Nur einmal findet *Popov* für Simeon ein kurzes Lob, wenn er ihn in seinen Predigten einen Dichter nennt und seine Schilderungen in Geschichten, Vergleichen und Metaphern rühmt; aber er setzt sogleich hinzu, es fehle ihm die Wärme des Gefühls und die Predigten seien zu lang.[37] Vor allem wirft er ihm Lebensferne vor: „Wir müssen zu dem kategorischen Schluß kommen, daß Simeon Polockij ein hauptsächlich allgemeiner und in diesem Sinne abstrakter Prediger war; er berührte die zeitgenössischen Fragen des Lebens in Kirche, Gesellschaft und Familie außerordentlich selten."[38] *Popov* ist darüber ungehalten, daß sich in den beiden Werken nur zwei Predigten finden, die das Schisma behandeln und dabei noch nicht einmal eine scharfe Widerlegung der Irrtümer und eine Rechtfertigung der Maßnahmen seitens der kirchlichen Regierung bringen. Über die Notwendigkeit der Erziehung und Bildung hat Simeon, so schreibt er, nur drei Predigten. „Über die Fehler der Gesellschaft? Über sie sprach er fast überhaupt nicht. An die Trunksucht, diese Volksgeißel und Wunde der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, denkt er nur in zwei von uns gezeigten Predigten. Über die Bestechlichkeit, über die Bedrückung in der Verwaltung findet sich nur e i n e von uns angeführte Anspielung. Über die Verschwendung bei Hochzeiten, über die Tollheit bei ihrem Abschluß, Erscheinungen, die besonders in seiner Zeit vorkommen, über den Despotismus in den Familien — — kein Wort! ... Was besonders die dogmatischen Predigten Simeons angeht, so entsprechen sie ebenfalls nicht den religiösen Bedürfnissen des Volkes. Im Gegenteil treffen wir hier Anachronismen, z. B. widerlegt er die Sadduzäer, die Bilderstürmer, die Götzendiener, Origines, Arius usw."[39] Wir sehen aus dem Gesagten, daß *Popov* die Predigten Simeons ganz einseitig beurteilt. Er bedenkt nicht, daß der Polocker als Hof-

---

[34] *F. I. Buslaev*, Simeon Polockij. In: Istoričeskaja chrestomatija, Moskau 1861, S. 1210.

[35] Zur Widerlegung von *Popovs* falscher Darstellung der Komposition in Simeons Predigten vgl. *J. Langsch*, Die Predigten der „Coena Spiritualis" von Simeon Polockij, vom literarischen Standpunkt aus beurteilt. In: Veröffentlichungen des Slavischen Instituts an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, Heft 26.

[36] *Popov*, S. 93.

[37] *Popov*, S. 96.

[38] *Popov*, S. 63.

[39] *Popov*, S. 64 f.

prediger wohl kaum über Trunksucht, Bestechlichkeit und andere „Volksgeißeln" sprechen konnte. Er geht von der falschen Voraussetzung aus, daß die Predigt in der Hauptsache Sittenpredigt sein müsse, und im übrigen fehlt ihm jegliches Verständnis für die Art des barocken Menschen.

Die zweite eingehendere Arbeit über Simeon Polockij steht der letztgenannten zeitlich sehr nahe. Sie stammt von *L. N. Majkov* und findet sich in den „Skizzen aus der russischen Literaturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts" (Petersburg 1889).[40] *Majkov* behandelt von allen am ausführlichsten das Leben Simeons und bringt eine lebendige Darstellung mit persönlichen Zügen. So erwähnt er die reich eingerichtete Zelle des Polockers im Spasskij-Kloster, seine eigenen Diener und Pferde und schildert seine Selbstgefälligkeit. Er beschäftigt sich mit sämtlichen Werken Simeons. Die späteren Literarhistoriker scheinen *Majkov* meistenteils sehr stark benutzt zu haben. Allerdings können wir auch bei ihm keine andere Einstellung der „Scholastik" gegenüber finden als bei seinen Vorgängern. Bei der Besprechung des homiletischen Handbuches von Goljatovśkyj sagt er über die scholastische Predigtweise, die er auch dem Polocker zuschreibt: „Die Predigt fiel unter den Stoff einer rhetorischen Schulübung und konnte vollkommen mechanisch zusammengestellt werden."[41] Gleich *Popov* nennt er den Aufbau der Predigten Simeons einförmig. Für schwungvolle, bilderreiche Sprache hat er keinen Sinn. So sagt er: „Die symbolischen Bilder sind bei Simeon im allgemeinen grob und ungereimt: Die literarische Schule, der er angehörte, verstand nicht zu unterscheiden zwischen den klassischen Beispielen kirchlicher Beredsamkeit in den Werken eines Joannes Chrysostomos oder eines Gregor des Theologen und den späteren Predigern."[42]

Majkovs Urteil über den Polocker gipfelt schließlich in dem Satz. „... Er besaß überhaupt keine Fähigkeit zu poetischer Schaffenskraft und zu einem entwickelten, geschmackvollen Gefühl."[43] Tadelte *Popov* die Lebensferne Simeons, so sagt *Majkov* hingegen anerkennend: „Züge wirklichen Lebens durchdringen seine Predigten. Einige Belehrungen ... nennen oft verschiedene Arten sittlicher Übel seiner Zeit."[44] *Majkov* sieht endlich die Hauptbedeutung der Predigten Simeons trotz ihrer Unverständlichkeit für die große Menge und ihrer rhetorischen Floskeln in der Betonung der Notwendigkeit der Bildung.[45]

Alle späteren Arbeiten über Simeon Polockij bringen mehr oder weniger Wiederholungen des von *Popov* oder *Majkov* Gesagten.

---

[40] *Majkov*, S. 1—162. Nicht zugänglich war mir der Aufsatz von *I. Tatarskij*, „Simeon Polockij", Moskau 1886. *Majkov* behauptet, daß *Tatarskij* von ihm abgeschrieben habe. Wahrscheinlich aber haben beide dasselbe bearbeitet und sind zu gleichen Ergebnissen gekommen.

[41] *Majkov*, S. 79.

[42] *Majkov*, S. 82.

[43] *Majkov*, S. 82.

[44] *Majkov*, S. 89.

[45] *Majkov*, S. 93 f.

I. Porfiŕev schreibt in seiner „Russischen Literaturgeschichte" I (Kazań 1891): „Ähnlich den anderen Werken zeichnen sich auch die Predigten Simeons nicht durch Tiefe und Originalität aus; er benutzte in ihnen zwanglos und ohne großen Unterschied verschiedene Werke und verachtete auch die Apokryphen nicht; aber sein wesentliches Verdienst als Prediger besteht darin, daß er seine Aufmerksamkeit auf die Verhältnisse und Bedürfnisse des zeitgenössischen russischen Lebens richtete, seine dunklen Seiten und Unvollkommenheiten aufzeigte und sich bemühte, vernünftige, christliche Ideen einzuführen."[46]

Die „Russische Literaturgeschichte" von *A. N. Pypin* (Petersburg 1902) betont den großen Einfluß der scholastischen lateinischen Lehrbücher auf Simeon: „Durch Beobachtung dieser Regeln wurde die Zusammenstellung einer Predigt sehr leicht ... Es war eine mechanische Erfüllung der rhetorischen Aufgaben."[47] *Pypin* nennt Simeon weit entfernt von der tatsächlichen Richtung der damaligen Wissenschaft. Wir werden jedoch im weiteren sehen, wie stark die geistige Welt, die den Westen beherrschte, auch den Polocker geformt hat und wie die oben getadelte unkritische Benutzung der Quellen der damaligen Gewohnheit entsprach.

Etwas positiver ist das Urteil *E. V. Pětuchovs* in seiner „Russischen Literatur" (Petersburg 1916).[48] Er bezeichnet Simeon als den Stammvater der Dichtung im Moskauer Rußland, da alle dichterischen Versuche bis dahin nur gelegentliche Erscheinungen seien und keinen besonderen historischen Wert hätten. Er sieht in ihm einen talentvollen Schriftsteller, der zum erstenmal die Methode der neuen Schulbildung anwandte, der trotz seines Mönchsstandes für die Fragen der Zeit sehr aufgeschlossen war und ganz seiner Gegenwart lebte. Im Gegensatz dazu steht die Beurteilung der Predigten Simeons bei *Pětuchov.* Diese haben nach ihm wenig Hinweise auf das zeitgenössische Leben! Von der Erwähnung der Trunksucht, der Nichtbeachtung des Fastens, der schlechten Teilnahme am Gottesdienst, des im Volke verbreiteten Aberglaubens und einiger beim Volke üblicher Redensarten behauptet er, daß sie aus den literarischen Quellen, die Simeon vorlagen, und dem üblichen Schema, nicht aus der Beobachtung des Lebens selbst geschöpft seien. Durch den theoretisch formalen Charakter seiner Arbeiten könnte er keinen großen Eindruck auf die Zeitgenossen hervorgerufen haben.

Auch die kurze Lebensbeschreibung von *Ja. Barskov* in den „Virši" (1935) ist als Urteil der jüngsten Zeit genau so oberflächlich und einseitig wie die älteren Arbeiten. Er schreibt: Simeon eignete sich die Weisheit und Methode der Scholastik an. Die Entwicklung des Geisteslebens durch die großen Rationalisten im 17. Jahrhundert war ihm fremd.[49] *Barskov* übersieht, daß außer den Rationalisten

[46] *Porfiŕev,* S. 686.
[47] *Pypin,* Bd. II, S. 333.
[48] *Pětuchov,* S. 259 ff.
[49] *Barskov,* S. 94.

auch andere Männer, wie Suarez und Malebranche, jene Zeit beeinflußt haben.

Ganz kurz erwähnt wird Simeon in dem theologischen Werk von *G. Florovskij*, „Wege der russischen Theologie" (Paris 1937), der ihn als Theologen einen Vertreter des lateinischen Einflusses nennt und seine literarische Tätigkeit als Scholastik bezeichnet.[50]

Am gerechtesten ist die Beurteilung Simeon Polockijs durch O. *I. Bilećkyj* in der *Bahalij*-Festschrift (1927)[51] und in dem kurzen Aufsatz in der *Sobolevskij*-Festschrift (1934).[52] Wir führen ihn darum an letzter Stelle an. *Bilećkyj* weist als erster auf den Unterschied zwischen Simeon und den anderen Kiever Gelehrten hin und glaubt, daß man Interessantes finden würde, wenn man Simeon studiere. Er bezeichnet die bisherige Beurteilung als oberflächlich, da niemand die Bedeutung der zitierten Quellen untersucht habe.

Wenn wir nach diesen Ausführungen einen Rückblick auf die Beurteilung der Werke Simeon Polockijs seitens der russischen Literaturgeschichte werfen, so sehen wir auf der einen Seite, daß Simeon schematisch unter die Scholastiker eingereiht wird, ohne daß die tatsächlichen Beziehungen zur Scholastik geprüft worden sind; auf der anderen Seite werden seine dichterische Befähigung und der Wert seiner Predigten sehr verschieden eingeschätzt. Einmal nennt man Simeon lebensfremd, dann wieder lebensnahe und läßt ihn letzlich nur deshalb gelten, weil er die Notwendigkeit der Bildung betont. Als einziger hält sich O. *I. Bilećkyj* von dieser einseitigen Kritik fern.

Auch in Deutschland ist das Schrifttum der Barockzeit, insbesondere die Predigtliteratur des 17. Jahrhunderts, erst in den letzten Jahrzehnten teilweise neu bearbeitet und beurteilt worden. So bedürfen gleichfalls die russischen Schriftsteller jener Epoche einer neuen und gerechteren Untersuchung.

II.

Zum Inhalt der Predigten Simeon Polockijs in der „Večerja duševnaja".

Einer vorurteilsfreien Prüfung kann die abfällige Meinung, die bislang fast allgemein über die Predigten Simeon Polockijs in der russischen Literaturgeschichte verbreitet war, nicht standhalten. Wir haben an anderer Stelle ausführlich darüber gehandelt, wie die „Večerja duševnaja" die hohe rhetorische Kunst des Polockers im Stil und in der Komposition seiner Predigten zeigt.[53] Im folgenden soll eine Charakteristik Simeon Polockijs als Prediger anhand einer in-

[50] *G. Florovskij*, Puti russkago bogoslovija, Paris 1937.
[51] *Bilećkyj*, S. 636—648.
[52] *Beleckij*, S. 264—267.
[53] *Langsch*, S. 1—72.

haltlichen Würdigung seines „Geistigen Abendmahls“ gegeben werden. Zwar haben sämtliche oben angeführte Arbeiten der Literarhistoriker sich fast ausschließlich mit der inhaltlichen Seite seiner Predigten beschäftigt, aber wir ersahen schon allein aus der Zusammenstellung dieser Aussagen, wie widersprechend und unsachlich sie sind. Wir wollen den Inhalt der „Večerja duševnaja“ unter zwei Gesichtspunkten skizzieren, nämlich durch Darstellung der theologischen Materien und der Elemente der Ausschmückung; wir werden sehen, wie auch auf diese Weise sich Simeon Polockij als großer Prediger erweist, dessen Gedanken das geistige Gepräge seiner Zeit tragen und für die Zuhörer eindrucksvoll gewesen sein müssen.

A. Theologische Materien.

1. Zur Dogmatik im allgemeinen. Aus den 107 Predigten unseres Werkes läßt sich trotz der zahlreichen moralischen Themen und der ausführlichen Behandlung vieler Heiligenleben eine gute Kenntnis der dogmatischen Anschauungen des Polockers gewinnen. Wie die meisten ukrainischen Theologen des 17. Jahrhunderts war er durch seine lateinischen Sprachkenntnisse und die Benutzung katholischer Autoren manchen Einflüssen der westlichen Theologie unterworfen. Seine Gegner in Moskau machten ihm darum sogar den Vorwurf der lateinischen Häresie, jedoch ist nach *Pypin* an seiner Rechtgläubigkeit nicht zu zweifeln,[54] nur finden sich vereinzelt katholische Gedanken wie auch bei den anderen Gelehrten der Kiever Schule jener Zeit.

Wir greifen im folgenden aus dem reichen dogmatischen Gedankengut unter anderem vor allem jenes heraus, das den Einfluß der römischen Kirche oder Polemik gegen den Protestantismus vermuten läßt.

Als grundlegendes Glaubensbekenntnis ist in der orthodoxen Kirche das Nizäno-konstantinopolitanische vorgeschrieben. Das im Abendland verbreitete Apostolicum und das Athanasianum haben keine allgemeine Geltung erlangt. Simeon legte bereits in seinem früheren Werk, im „Kranz des katholischen Glaubens“, das Apostolische Symbol zugrunde und zitiert im „Geistigen Abendmahl“ auch das Athanasianische, allerdings unter Weglassung des „Filioque“. Wegen seines Vorwortes zum „Geistigen Mittagmahl“ wurden ihm in dieser Beziehung häretische Ansichten vorgeworfen; in unserem Werke findet sich dafür keine Andeutung.

Jesus Christus, der Sohn Gottes, wird nach altchristlicher Überlieferung, die die Logoslehre des Johannesevangeliums und die Weisheitslehre der nachexilischen Schriften in Verbindung brachte,

---

[54] *Pypin,* S. 325 f.

an fünf Stellen als „die Weisheit des ewigen Vaters“ bezeichnet. „Christus ist überreich an Weisheit, denn in ihm sind alle Schätze der Weisheit und des Verstandes beschlossen, noch mehr, er ist selbst die persönliche Weisheit Gottes nach jenem Wort: Die Weisheit baute sich ein Haus und befestigte es mit sieben Säulen (463r).[55] Simeon beruft sich für diese Sophialehre dreimal auf das Buch der Weisheit und die übereinstimmende Lehre der Väter.[56]

Obwohl der weitaus größere Teil unserer Predigten den Heiligen gewidmet ist, hütet sich der Polocker vor allem Überschwang und bleibt auf streng dogmatischem Boden. So schließt er auch fast immer mit einem Lobpreis der Dreifaltigkeit. Gott ist ihm Ausgangspunkt und Ziel aller Belehrungen. Er unterscheidet die schon seit Augustin übliche Latria, die Anbetung Gottes, von der Dulia, der Verehrung der Heiligen, während Maria wegen ihrer besonderen Stellung die Hyperdulia zukommt (454).[57] Er begründet die Verehrung der Heiligen damit, daß ihr Lob auf Gott selber zurückfällt, „weil der, der den Diener ehrt, auch den Herrn ehrt“ (530r), und er preist die Größe Mariens, „weil der Ruhm der Mutter auch der Ruhm des Sohnes ist“ (379). Er verteidigt die Heiligenverehrung als nützlich, „weil wir durch die Erinnerung an das Leben der Heiligen, ihre Buße und ihre Tugenden ein Bild bekommen, wie auch wir unser Leben in Buße und Erfüllung guter Werke zubringen sollen“; denn wir sollen sie nicht nur mit Worten loben, sondern durch die Tat, d. h. durch gute Werke und Nachahmung ihres Lebens (168’).

Bei der Lebensbeschreibung der Heiligen bringt Simeon geschichtliche Tatsachen und Legenden nebeneinander, ja er stellt die Wundererzählungen der Legenden neben die Wundererzählungen der Heiligen Schrift, wobei er betreffs der letzteren jeden als Häretiker und Ungläubigen erklärt, der sie nicht glauben will (443). So benutzt er auch im „Kranz des katholischen Glaubens“ apokryphe Literatur als Quelle, allerdings sagt er dazu, daß er sie nicht des Glaubens, sondern des Wissens wegen vorlege.[58] Wie dem 17. Jahrhundert die strenge geschichtliche Betrachtungsweise unbekannt war und man

[55] Die Seitenzählung beginnt in der „Večerja duševnaja“ dreimal von vorn. Wir bezeichnen die Seiten am Anfang des Buches mit römischen Ziffern (I—VIII), die Seiten des Hauptteiles mit arabischen (1—522) und die des Anhanges durch arabische Ziffern mit Beistrich (1’—182’). Da nur die einzelnen Blätter gezählt werden und die Rückseiten mit „na oborotě“ vermerkt sind, machen wir diese durch „r“ kenntlich.

[56] Zur Sophienlehre siehe auch *S. N. Bulgakov*, Zur Frage nach der Weisheit Gottes. In: Kyrios 1936, Heft 2, S. 93—101; *Fr. Heiler*, Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 208 f.

[57] Auch *Javorśkyj* gebraucht diese Termini in seinen Predigten, vgl. *Čistovič*, S. 35 f.

[58] *Majkov*, S. 67.

geschichtliche Tatsachen und Anekdoten zur Belehrung und Ergötzung nebeneinander stellte, so fehlt auch bei dem Polocker in dieser Beziehung die kritische Einstellung, die einer späteren Zeit vorbehalten war.

Auf der anderen Seite sondiert er hinwiederum mit der Verstandesklarheit des scholastischen Theologen. So meint er bezüglich der Visionen und Theophanien in der Heiligen Schrift, daß die Wesenheit der Gestalten, in denen Gott einst erscheinen wollte, nicht durch hypostatische Union mit ihm vereinigt waren, daß vielmehr der unsichtbare Gott in sichtbaren Gestalten erschien; so konnte er von Menschen gesehen und erkannt werden (476). Bei Thomas von Aquin finden wir zu dieser Frage die Erklärung, daß es Gestalten waren, durch die Gott dargestellt wurde, oder daß jemand Gott insofern gesehen habe, als irgendwelche Gestalten geschaffen wurden, körperliche oder geistige, die kraft irgendeiner Ähnlichkeit etwas Göttliches vorstellten.[59] Ein anderes Mal grübelt Simeon über die Möglichkeit nach, wie die Heiligen unsere Gebete erfahren, und zwar werden sie ihnen entweder vom Heiligen Geist geoffenbart wie einst bei den Propheten, oder sie wissen sie durch Mitteilung der Engel, die bei unseren Taten zugegen sind, oder sie erfahren sie durch die Mitteilung heiliger Seelen, die von hier hinübergegangen sind, oder schließlich offenbart sie ihnen nach den Worten Gregors des Großen der allwissende Gott, der der Spiegel alles Seienden ist und es seinen Heiligen durch die Schau seiner Wesenheit offenbart (168'f). Auch hier sehen wir wieder eine Parallele zu Thomas, welcher sagt: „Im ewigen Wort also erkennen sie die Wünsche, die Andacht und die Gebete der Menschen, die ihres Beistandes bedürfen.“[60] Da die Summa theologica des Aquinaten zur Bibliothek Simeons gehörte, dürfen wir sicher annehmen, daß er sich hier auf Thomas stützt.

Ausgesprochen katholischen Charakter trägt des Polockers Lehre über M a r i a, die unbefleckt von aller Sünde Empfangene. Schon im „Žezl pravlenija“ vertritt er die unbefleckte Empfängnis. Mit Radyvylovśkyj und anderen Theologen der Kiever Schule nimmt Simeon hiermit eine Ausnahmestellung in der östlichen Kirche ein. Maria ist ferner frei von aller persönlichen Sünde; auch ist sie Jungfrau vor, bei und nach der Geburt Christi und endlich nach dessen menschlicher Natur das wunderbarste Werk Gottes.

Kurz erwähnt sei Simeons Lehre über die K i r c h e. Diese ist ein Schiff, das vom Heiligen Geiste gelenkt wird. Er nennt die Siebenzahl der Sakramente und vergleicht sie mit den sieben Säulen des

[59] Summa theol. II, 12, 11 ad 1.
[60] Summa theol. Supplementum 72, ad 1.

Hauses, das die Weisheit sich erbaute.[61] Unter den Sakramenten nimmt die heilige Eucharistie die hervorragendste Stellung ein, weil in ihr das Brot und der Wein in das Fleisch und das Blut Christi verwandelt werden (12'r).

Die Transsubstantiationslehre wird schon im 16. Jahrhundert von der Mehrzahl der griechischen Theologen festgehalten, jedoch vertritt Simeon katholische Ansichten über den Zeitpunkt der Wandlung, wenn er in seiner Predigt „über das gottesfürchtige Stehen und das Anhören der Liturgie" darüber klagt, daß einige bei den Worten Christi „Nehmet hin und esset, das ist mein Fleisch" keine Verneigung machen. Vielleicht deutet die Einführung dieser Ermahnung mit den Worten „Noch an eines wage ich eure Frömmigkeit zu erinnern" darauf hin, daß er sich bewußt war, eine in der orthodoxen Kirche umstrittene Lehre vorzutragen. Die lateinische Anschauung über die Wandlung wurde unter dem Einfluß der südrussischen Gelehrten und ihrer Bücher schon früh nach Moskau gebracht. Im Großen Katechismus des Lavrentij Zizanij (1627) und im Kleinen Katechismus, der 1649 in Moskau gedruckt wurde, und seit 1651 auch in den gottesdienstlichen Büchern ist sie zu finden. Streitigkeiten darüber bestanden auch in den Reihen der Altgläubigen. Unklar war auch die Haltung der Konzilien. Der „Skrižal'" von Arsenij Grek, der 1656 herausgegeben wurde, vertrat die orthodoxe Anschauung, der „Žezl pravlenija" 1667 die lateinische Lehre.[62]

Die in der römischen Kirche für den Primat Petri als grundlegend angesehene Stelle Mt. 16, 18 erklärt Simeon nach der Weise einiger Väter, die vor allem im Kampfe gegen den Arianismus das Wort oft nur paränetisch gebrauchten: „Auf den harten Felsen, auf jenes wahre Bekenntnis Petri: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, hat Christus seine Kirche gebaut. Dieses Bekenntnis nennt Christus, der Herr, selbst den Felsen, wenn er sagt: Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Der Fels ist das Bekenntnis, weil von dem harten Felsen gesprochen wird, von Christus selbst, welcher der Fels ist nach dem Zeugnis des Apostels Paulus, der da sagt: Der Fels aber ist Christus. Simeon nennt Petrus den Felsen des Glaubens (246r), aber an einer anderen Stelle wiederum Christus, auf den die Kirche gebaut ist (65r).[63]

---

[61] Nach *Smencovskij* (S. 119 f.) machten die Kiever Gelehrten als erste die russischen Christen mit der Lehre von den „7 Sakramenten" bekannt. Der Begriff „Sakrament" sei dem katholischen Katechismus entnommen.

[62] Die Predigt „über das gottesfürchtige Stehen und das Anhören der Liturgie" ist nach einer Anmerkung der Kladde am 3. August 1671 für den Metropoliten Paul zusammengestellt und wurde durch den Patriarchen Ioakim an die Moskauer Kirchen gesandt. *Smencovskij*, S. 106 ff.

[63] Zur Frage über Matth. 16, 18 vgl. *Heiler*, op. cit. S. 48—63.

Die reformatorische Gnadenlehre scheint er in seiner Darlegung über die Notwendigkeit der guten Werke zurückzuweisen. „Gerettet zu werden geziemt nicht allein durch den Glauben, denn der Glaube ohne Werke ist tot, sondern durch diesen zusammen mit guten Werken, denn der Herr selbst sagt: Nicht jeder, der zu mir spricht Herr, Herr, wird ins Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist" (25'). Ein längerer Beweis folgt. Diese Notwendigkeit der guten Werke wird an mehreren Stellen betont. Daß Simeon sich gegen den Protestantismus wandte, ist vielleicht aus seiner Herkunft aus Weißrußland zu erklären, wo erbitterte Kämpfe zwischen Katholiken und Protestanten stattgefunden hatten, vielleicht aber auch daraus, daß in Moskau eine ganze Reihe protestantischer Ausländer wohnte. *O. I. Bilećkyj* schreibt, daß sich Simeon nach dem Vorschlag des Philosophen Utčickij mit der Widerlegung der lutherischen und kalvinischen Häresie beschäftigte.[64]

Über die eschatologischen Anschauungen des Polockers tritt im „Geistigen Abendmahl" nicht viel zutage. Der im Osten sonst angenommene Zwischenzustand zwischen Tod und Endgericht wird nicht erwähnt, im Gegenteil genießen die Heiligen schon jetzt im Jenseits die Gottesschau und können uns durch ihr Gebet zu Hilfe kommen. Von einem Gebet für die Verstorbenen wird in den neun Leichenreden nur einmal gesprochen.[65]

Im ganzen gesehen steht Simeon auf dem Boden der orthodoxen Kirche, deren Glauben er in seinen dogmatischen Schriften erhärten und in seinen polemischen gegen die Gegner verteidigen wollte.

2. Zur Dogmatik im einzelnen.

a) Maria. Durch die zahlreichen Marienfeste der russischen Kirche ist die Menge der Marienpredigten in der „Večerja duševnaja" bedingt. Ihre Zahl beträgt siebzehn. Außer einigen wenigen, die in Homilienform eine Begebenheit aus dem Leben Mariens behandeln, haben alle anderen das Thema: Lob der Gottesmutter. Der dogmatische Gehalt, den wir schon oben (S. 97) berührten, ist gering, um so reicher ist die dichterische Ausschmückung. Es soll darum im folgenden dargestellt werden, auf welchen Metaphern die meisten Marienpredigten aufgebaut sind und wie sie sich in breiter Ausmalung dieser Bilder erschöpften.

[64] *Beleckij*, S. 264 ff.

[65] Eine schiefe Ansicht äußert Simeon einmal über die Reinheit der Engel, die in deren Natur läge und darum ohne Verdienst sei, während die Reinheit der Jungfrau Maria freiwillig und darum verdienstlich sei. Diese These widerspricht dem Glauben vom Fall der bösen Engel, die eine freie Entscheidung der himmlischen Geister für oder gegen Gott voraussetzt, und das Treubleiben der guten Geister als Verdienst werten muß. „Večerja duševnaja", S. 18r.

Den Namen Maria hält Simeon mit Idiota und Ambrosius für von Gott geoffenbart. Es ist der allerseligste, der allerheiligste und allerehrwürdigste Name. Nach dem heiligsten und süßesten Namen Jesu wird kein ruhmreicherer, würdigerer und höherer gefunden. Dieser Name beruhigt die Aufgeregten, heilt die Kranken, macht die Blinden sehend und erweicht die Grausamen; dieser Name zerbricht das Joch des Teufels und ist von solcher Kraft und Güte, daß der Himmel darüber triumphiert, die Erde frohlockt und die Engel sich freuen, wenn Maria genannt wird.

Aber mit der Kirche will er ihr noch andere Namen beilegen. So nennt er sie Himmel, an dem uns die Sonne der Wahrheit entgegenleuchtet. Ein Himmel ist sie wegen ihrer Erhöhung durch Gott, ihrer Klarheit, Unverweslichkeit, Weite und Reinheit. Wie der Himmel auf Erden vieles wachsen läßt, so bringt sie durch ihr Gebet auf Erden viel Gutes hervor. Himmel ist sie, weil sie mit der Sonne Christus geschmückt ist und weil sie von der Kirche mit dem Mond unter den Füßen gemalt wird.

Paradies ist Maria, weil in ihr der Baum gepflanzt ist, der unsterbliches Leben gibt. Sie ist ein Garten der Süßigkeit, darin die Blume gewachsen, die der ganzen Welt Wohlgeruch gibt.

Jungfrau ist sie und doch Mutter. Keine Frau auf Erden vereinigt diese beiden Vorzüge. Ihre Reinheit ist größer als die der Engel, weil jene nur im Geiste rein sind, sie aber an Geist und Leib. Durch ihre Mutterschaft ist das Geschöpf Ursache des Schöpfers, die Tochter Mutter ihres Vaters geworden.

Maria ist das Haus Gottes, weil in ihr Christus neun Monate weilte. Die Weisheit hat sich dieses Haus mit den sieben Säulen erbaut. Gott gab ihr nämlich sieben Tugenden, die drei göttlichen und die vier Kardinaltugenden, und er gab ihr die sieben Gaben des Heiligen Geistes.

Sie ist die feste Mauer gegen den höllischen Feind. Sie schützt uns vor dem Zorn Gottes.

Sie ist auch der Turm, der Turm Davids, der elfenbeinerne Turm. Sieben verschiedene Türme der Heiligen Schrift werden auf sie gedeutet.

Sie ist die Arche Noä, weil in ihr das Menschengeschlecht gerettet worden ist.

Sie ist der Morgenstern, der uns das Kommen der Sonne, Christi, ankündigt. Sechs verschiedene Weltzeiten gibt es nämlich nach Augustin, und die letzte dauert von Christus bis zum Kommen des Antichrist.

Sie ist, ähnlich dem Vlies Gedeons, das jungfräuliche Vlies, in das sich das ganze göttliche Wasser ergoß, als das Wort Fleisch annahm.

Sie ist die Bundeslade. In ihren jungfräulichen Schoß wurden die Tafeln des Fleisches und Blutes Christi gelegt.

Sie ist der unverbrannte Dornbusch.

Sie ist das Ackerfeld, auf den der reine Weizen, Christus, gepflanzt wird. Aus ihr wuchs die Rose mit göttlicher Kraft.

Sie ist die perlentragende Muschel, die himmlischen Tau erhielt.

Sie ist die versiegelte Quelle.

Sie ist das göttliche Rauchfaß, in dem die Kohle unserer menschlichen Natur mit dem Feuer der Gottheit entflammt wurde.

Anderer Ruhm ist wie ein Tropfen, der ihrige wie das Meer; anderer wie eine Blüte, der ihrige wie ein Garten voller Duft, wie das ganze Paradies; anderer Ruhm ist wie ein Funken, der ihrige wie die ganze Sonne.

Auch die bei den Vätern oft gebrauchte Gegenüberstellung Eva — Maria wird verwendet.

Sämtliche Bilder habe ich in der Liturgie belegt gefunden, welche oft zahlreiche Metaphern aneinanderreiht. So begrüßt einmal Gabriel Maria und ruft:

„Freue dich, unbesätes Land,
freue dich, unverbrannter Dornbusch,
freue dich, unabsehbare Tiefe,
freue dich, Brücke, die zum Himmel führt,
freue dich, überirdische Leiter, welche Jakob erblickte,
freue dich, göttliches Gefäß des Manna,
freue dich, Lösung des Fluches,
freue dich, Wiederberufung des Adam; mit dir ist der Herr!“[66]

Simeon bewegt sich ganz im Rahmen der liturgischen Bilder, während z. B. Javorśkyj auch gesuchtere Vergleiche bringt, wenn er Maria den „geistigen Don“ nennt und dann die Eigenschaften dieses Flusses auf sie deutet.[67] Im übrigen stellen die Metaphern über Maria ein in der Barockzeit allgemein bekanntes und beliebtes Gedankengut dar. Bei Abraham a Sancta Clara finden wir in den Predigten: „Wird Maria gepriesen als ein Garten, so ist dieser marianische Garten darum so preiswürdig, weil in ihm gewachsen die schöne Blum Jelängerjelieber: Jesus... Wird Maria eine guldene Ampel hervorgestrichen, so ist diese marianische Ampel darum würdig hervorzustreichen, weil in ihr gebrunnen das Licht der ganzen Welt: Jesus. (Bei Simeon vielleicht zu vergleichen mit Rauchfaß.) Wird Maria ein Brunn genannt, so ist dieser marianische Brunn darum nennenswürdig, weil aus ihm die Welt das Wasser des Heils geschöpft: Jesus (vgl. bei Simeon Quelle)... Wenn schon Maria einem Himmel gleichgeschätzt wird, so ist dieser marianische Himmel darum so glorwürdig, weil in ihm die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen: Jesus... Du guldenes Haus!

---

[66] Fasten- und Blumen-Triodion nebst den Sonntagsliedern des Oktoichos der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, hrsg. von *A. von Maltzew*, Berlin 1899, S. 260.

[67] *Čistovič*, S. 30.

Also nennt dich der hl. Gregorius Nissenus... Ei, so wollen wir unsere Einkehr nirgends anderstwo nehmen als allein in diesem Haus... Du geistliches Paradeis! Also nennt dich der hl. Hieronymus in sua liturgia... Du guldene Sonne! Also nennt dich der seraphische Bonaventura... Du Schanz der Christenheit! Also nennt dich Cretensis. Eine Schanz! Ei, so wird ja niemand aus uns sein, der nicht in diese Schanz schlagt.[68]

Maria ist A eine Arche Noe, in der das menschliche Geschlecht erhalten worden; B ein Buch, in welches geschrieben worden das ewige Wort Gottes, welches Fleisch geworden... E eine andere Eva, die uns die wahre Frucht des Lebens, Jesum, gebracht... H ein Haus der Weisheit..."[69]

Ähnlich sagt Angelus Silesius in seinen Gedichten:

„Dich, Maria, will ich preisen,
Dir, o Jungfrau, Dienst erweisen,
Dich, du schönster Morgenstern,
Will ich rühmen weit und fern...
Auserlesen wie die Sonne
Ist dein Glanz und deine Wonne,
Schöner wie der Mondenschein
Und die güldnen Sterne sein...
Eine Burg, die stets verriegelt,
Und ein Brunn, den Gott versiegelt,
Und ein Turm von Helfenbein
Und ein Perlenkästelein.
Ein verschlossener Frühlingsgarten
Bist du, Jungfrau, schönster Arten...
Schaut die wahre Bundeslade,
Das Gefäße voller Gnade,
Schaut des Höchsten güldnes Haus,
Da er gehet ein und aus.
Schaut des Noe Wunderkasten,
Da die Taube (Gott) kann rasten...
Thron des wahren Salomons,
Fell des Helden Gedeons!
Faß voll Gotts und seiner Güte,
Seine Wohnung, seine Hütte."[70]

Bei der Marienpredigt konnte sich leichter als sonst hymnische Aneinanderreihung von Lobpreisungen mit der allegorischen Auslegung und Häufung zahlreicher Metaphern verbinden. So bot gerade diese Predigtgattung der Eigenart des Barockpredigers einen willkommenen Spielraum.

b) Tod. Ein im 17. Jahrhundert beliebtes und eigenwillig gestaltetes Thema ist das des Todes. Das Erlebnis des Todes erhielt

---

[68] Abraham a Sancta Clara, Blütenlese, hrsg. von *K. Bertsche*, Bd. II, Freiburg i. Br. 1923, S. 9 ff.

[69] Abraham a Sancta Clara, Bd. I, Freiburg i. Br. 1922, S. 53.

[70] Angelus Silesius, Sämtliche Poetische Werke, hrsg. v. *H. L. Held*, München 1924, Bd. II, S. 56. Ähnlich bringt Ioannes David in seinem Pancarpium Marianum, Septemplici Titulorum serie distinctum: ut in B. Viginis odorem curramus, et Christus formetur in nobis, Antwerpen 1607, eine erbauliche, an Emblemen reiche symbolische Darstellung und Beschreibung von 50 Titeln Mariens, unter denen fast alle von uns angeführten Metaphern Simeons vorkommen.

damals einen neuen Akzent vom Weltlichen her. Die Erfahrungen des Krieges lasteten noch lange auf der Menschheit und hielten sie in Bann. Es stand ihr lebendig vor Augen, daß es vor dem Sterben in dieser Welt kein Erbarmen gibt und daß das Sein des Menschen immerdar bedroht ist. Der Tod empfing seine Fruchtbarkeit nicht mehr so sehr von der Gefahr des zweiten Todes her, der im christlichen Altertum und Mittelalter im Vordergrund gestanden hatte, sondern war selber zur alles überragenden Wirklichkeit und Katastrophe des Lebens geworden.[71]

In den Leichenreden Simeon Polockijs wird der Tod und seine Schrecklichkeit in jenen grellen Farben gezeichnet,[72] die wir in den Dichtungen und Predigten jener Zeit finden. Er wird personifiziert als der Schnitter; der Mensch ist wie Gras. Wohl sind starke Menschen wie Bäume, aber dennoch legt sie die Sense des Todes alle nieder. Er wartet die Zeit der Ernte nicht ab, sondern mäht jung und alt und sogar die Ungeborenen, denen mitunter der dunkle Mutterschoß zum Grabe wird. Selbst gegen Christus richtete der Tod seine Sense, aber Christus ist der Fels, daher verliert die Sense an ihm ihre Schärfe. Durch ihn wird der Tod besiegt (100').

Eine zweite Metapher zeichnet den Tod als den starken Räuber, der in das Haus des Reichen eindringt, ihn bindet und all seiner Habe beraubt. Unerbittlich nimmt er alles fort, trennt die Seele vom Leibe, die Kinder von den Eltern und den Menschen von allem Besitz. Seine Schnelligkeit übertrifft die vieler irdischer Dinge.

„Schnell eilen die raschen Ströme zur Meerestiefe hin, schneller als die Schiffe auf dem Meer und die Wolken, vom Sturmwind getragen. Rasch fliegt der Pfeil von der straffen Sehne, von starker Hand losgeschnellt; noch rascher als er fliegt die Kugel aus der Kanone. Wunderbar ist die Sonne in der Schnelligkeit ihres Laufes, weil sie in 24 Stunden die ganze Erde umläuft. Noch wunderbarer als alles das ist der Tod, weil er in einem einzigen Augenblick auf der Erde erschlägt, auf dem Meere versenkt, im Feuer verbrennt und in der Luft ersticken läßt. Zu einem Zeitpunkt mäht er die Menschen im Osten wie Gras, erntet er sie im westlichen Lande wie Ähren. In derselben Zeit vernichtet er in südlichen Ländern Städte wie Weinberge und fällt auf der Flur starke Menschen wie Bäume. Fürwahr, nicht einmal der menschliche Geist vermag so schnell die ganze Welt zu umfliegen wie der Tod mit seiner Sense" (143').

Um die Unerbittlichkeit und Allgewalt des Todes auszudrücken, nennt ihn Simeon einen bitteren Ozean. Wie alle Flüsse in den bitteren Ozean laufen, so alle Menschen in den bitteren Tod, und

[71] *G. Fricke,* Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius, Berlin 1933. Vgl. noch *J. Krzyżanowski,* Od średniowiecza do baroku, Warschau 1938, S. 20, 32 ff.

[72] *Korte,* S. 126, bringt ein Beispiel, in dem ein Prediger den Tod selber auf die Kanzel kommen läßt; ähnlich in der čechischen Barockpredigt bei *Antonín Dvořák,* der in „Divotvorné vítězství nad smrtí" ein halbverwestes Gerippe auf die Kanzel steigen läßt.

dieser Ozean wird nie gefüllt; denn wie ein unersättlicher Magen ist er. Der Tod ist bitter, weil er uns von allem trennt, schrecklich, weil er unerbittlich schlägt; er ist wie eine taube Schlange, die ihre Ohren vor dem Beschwörer verschließt, wie ein starker Löwe, wie jener Widder mit zwei Hörnern bei Daniel, und wie das schnelle Pferd, das in der Geheimen Offenbarung geschildert wird. Er ist der Sieger über alles, der bittre Quäler, der schreckliche Vernichter. Er ist der Stein, der das Standbild des Nebukadnezar zu Falle brachte. Das Standbild aber ist unser Leben (102').

Dieser düsteren Auffassung vom Tode entspricht die der Welt und des Menschenlebens. So bedroht ist der Mensch, daß alle Elemente in der Welt zu seinen Feinden werden. Darum ist die W e l t ein W a f f e n l a g e r. Simeon sagt:

„Die Elemente sind dem Tod Werkzeug und Waffe, denn mit dem Feuer verbrennt er, durch Wegnahme der Luft erstickt er, in der Erde verschlingt er, mit dem Wasser ertränkt er. Durch einen feurigen Regen wurden die Sodomiter verbrannt. Die Ägypter wurden in den Wassern des Roten Meeres verschlungen. Kore, Datan und Abiron wurden lebendig von der Erde verschlungen. Absalom und Architophel gingen erhängt durch Schwinden der Luft in ihrer Brust zu Grunde" (103').

Ein anderes Bild für die Welt ist das M e e r. Alle geschaffenen Dinge sind die Meereswogen, die bald am Ufer zerschellen. Sie müssen vom Sein zum Nichtsein übergehen. In diesem Meer der Welt fischen Engel und Teufel und suchen die guten und bösen Fische für Gott und den Herrn der Finsternis.

In einer Verschiebung dieses Bildes ist das Menschenleben wie ein Schiff auf dem Meere dieser Welt. Das Steuer ist die Todesstunde. Sie entscheidet über die endgültige Fahrtrichtung.

Bei einer solchen Schilderung der Welt und der übermächtigen Gewalt des Todes kann das L e b e n d e s M e n s c h e n nur noch unter dem Aspekt der Vergänglichkeit gesehen werden. So zeigt der Polocker die Kürze des Lebens, indem er es mit den Sternen vergleicht. Wie die S t e r n e zum schnellen Untergang eilen — manche verlöschen sofort nach ihrem Aufleuchten, manche zur halben Nacht, manche am Ende der Nacht —, so eilen die Menschen dem Tode entgegen. Anderswo heißt es, daß die Menschen wie F l ü s s e sind. Sie fließen an Bergen und Felsen vorbei und durch tiefe Täter. Die Berge bedeuten die hohen Würden, die manche Menschen auf Erden tragen, die Felsen Sorge und Leid und die Täler Unglück. Alle haben am Ende das gleiche Schicksal vor sich, wie alle Ströme, die ins Meer fließen, dort ihre Süßigkeit verlieren, so müssen sie alle in den Tod oder ins Gericht (109'). Niemand ist davon ausgenommen, weder die klugen Bojaren, noch die starken Heerführer, weder jung und alt, noch arm und reich (101').

Kurz ist das Leben wie ein Jahrmarkt. Auf diesem Markt rät uns der himmlische Kaufmann Gold, Kleidung und Medizin für unsere kranken Augen zu kaufen. Er empfiehlt uns einen himmlischen Kauf. Jeder soll unverzüglich kaufen, bevor der Markt geschlossen wird; denn er kann ohne Gold und Silber kaufen, umsonst empfängt er.

In Anlehnung an Joannes Chrysostomos[73] ist auch für Simeon das Leben ein Schauspiel und ein Traum. Schnell geht es vorüber. Manche Menschen spielen große Rollen; aber hinterher tragen doch alle die gleichen ärmlichen Gewänder.

Flüchtig wie ein Schatten oder Dunst ist das Leben. Heute sind wir mit prächtigen Gewändern und Diamanten geschmückt; morgen liegen wir als entseelte Leichname im Grabe. Das Menschenleben gleicht einer Schlange, die sich in den Schwanz beißt und sich selber auffrißt. Dabei nimmt sie die Gestalt einer Null an, so ist unser Leben ein Nichts, wie Job sagt (117').

Der Mensch ist wie Wasser, das, auf die Erde gegossen, bald versickert. Dabei verwandelt es sich schnell in Erde und Staub.

So muß alles vergehen, und der Prediger bringt es eindringlich zum Bewußtsein, wenn er fragt:

> „Wo ist jetzt jener alte Methusalem, der 969 Jahre lebte? Und es antwortet mir für euch der Seher Moses: Und es waren der Jahre Methusalems, die er lebte, 969. Und er starb.
> Wo ist Jared, der hochbetagte? Und es antwortet jener: Alle Tage Jareds waren 962 Jahre, und er starb.
> Wo, bitte ich, ist der weise Salomon?
> Wo der starke Alexander?
> Wo der reiche Krösus?
> Wo der arme Iros?
> Wo Demokrit, der Verächter der Welt?
> Wo Heraklit, der Beweiner ihrer Eitelkeiten?
> Wo der mächtige Julius Cäsar?
> Wo der Peiniger Nero?
> Wo der weise Aristoteles?
> Wo der redegewaltige Demosthenes?
> Sie alle sind, als ob sie nicht dagewesen wären, sind begraben, von der Menge der Würmer verzehrt und ihr Fleisch ist in Staub verwandelt" (125' f.).

Dennoch vergißt der Mensch den Tod so leicht. „Denn obwohl uns alle Tage und Stunden ... in den Leichen unserer Brüder und Freunde tatsächlich jene Worte klar werden: Du bist Staub und wirst wieder zu Staube werden, fürchten wir uns wenig, ja vergessen sogar das Andenken daran in einem einzigen Augenblick" (121').

---

[73] Johannes Chrysostomos, Über den armen Lazarus und den Reichen, cap. 5, MPaGr, Bd. XLVIII, S. 1034. Vgl. Plato in Leges 644 D; Plotin III, 2, 16; VI, 9, 9. Sebastian Franck, Paradoxa 16. *E. Benz*, Das Todesproblem bei den Stoikern, Stuttgart 1931. Skovoroda Werke, Bd. I, 1912, S. 24.

Solange wir den Klang des Totengesanges und das Weinen hören, bleibt die Erinnerung an die Vergänglichkeit in uns wach; sobald aber Gesang und Klage verhallt sind, schwindet auch das Gedenken des Todes. Darum ist für den Menschen die Selbsterkenntnis das Schwerste. Der Gerechte wäscht mit Tränen seine Sünden ab und heilsam ist für ihn die Erinnerung an die letzten vier Dinge:

„Wer an den Tod denkt, sündigt nicht, weil er weiß, daß der Tod für die Sünder grausam ist. Wer an das Gericht denkt, sündigt nicht, weil er weiß, daß er im Gericht für alle Taten, Worte und eitlen Gedanken gestraft werden wird. Wer an die Hölle denkt, sündigt nicht, denn er fürchtet jenen schrecklichen Ausspruch: Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist. Wer an den Himmel denkt, sündigt nicht, weil er jene glückselige Stimme zu hören wünscht: Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, und besitzet das Reich, das euch bereitet ist seit Grundlegung der Welt ..." (104' f.).

Neben dem ersten Tode betont Simeon gewiß auch den zweiten Tod, die Sünde, als das Schlimmere — denn wir sollen nicht den Tod fürchten, sondern die Sünde —, aber in der Schilderung und Ausmalung tritt dieses Moment zurück. Das gleiche gilt auch von der anderen Sicht, die der Christ vom Tode hat als dem Eingangstor zum Leben. Simeon erwähnt nur, daß der Tod die Entscheidung für das jenseitige Schicksal bringt und darum Läuterung bedeutet. Der Tod ist wie Feuer, das Gold und Silber nicht verzehrt, sondern nur reinigt. Der Körper wird zwar verschlungen, die Seele aber nimmt teil an Gottes Herrlichkeit. Wie Samson im Löwenleib Honig fand, findet auch der Christ im Tod süßen Honig, nämlich das Ende des Leidens, großen Trost, Freiheit und himmlische Freude (110'). Daß so wenige Metaphern und Vergleiche für den Tod als Erlösung zu finden sind, zeigt ebenfalls, wie in den Ausführungen das helle Moment vor dem dunklen zurücktritt. Der ganze Bilderreichtum und der Hauptton der Schilderung liegen immer im ersten Teil der Predigt, der allgemein das Thema des Todes behandelt. Der zweite Teil, der die Anwendung bringt und die Tugenden des jeweiligen Verstorbenen aufzeigt, ist immer farbloser und kürzer.

Die Skizze einer Ansprache bei der Beerdigung eines Soldaten soll das bisher Gesagte verdeutlichen. Als Vorspruch ist gewählt: „Ich bin Erde und Staub", das der kirchlichen Liturgie entnommen ist. Dieser Gedanke von der Hinfälligkeit des Menschen wird erläutert durch Beispiele aus der Antike, aus Menschen und Tierwelt und zieht sich durch den ersten und zweiten Teil hindurch. In der Einleitung führt Simeon aus: Die kleinsten Organe des menschlichen Körpers, die Augen, haben eine so wunderbare Kraft, daß sie die größten Gebäude sehen können, aber das kleine Staubkorn nicht erblicken. Der weite Himmel, die breite Erde und große Städte können im Auge Platz finden, nicht aber der Staub. Der Mensch

aber ist Staub, und darum können auch viele mit ihren geistigen Augen nicht einsehen, daß sie Staub sind. So nannten sich Nebukadnezar, Chosras und Alexander sogar Götter. Nicht so tat es der Verstorbene. Er wußte, daß er Staub war. Das will der Prediger durch seine Worte zeigen.

I. Der nur nach dem äußeren Schein Urteilende hätte einst im Paradies den Apfel äußerlich schön finden können. Dennoch hatte dieser innerlich nur tödliche Asche. Es gibt einen Wurm, der nachts wie ein Edelstein glänzt und doch innerlich nur Fäulnis ist. Ähnlich ist es, wenn jemand den Menschen nur nach dem Äußeren beurteilt, nach Schönheit, Stand und Reichtum. Wenn er die Grundlage bemerkt, wird er nur Staub und Asche finden. So sagt Job: Ich bin Erde und Staub, ich bin ein Wurm.

Mehrere Bilder zeigen, wie allgemein der Tod ist. Das Standbild des Nebukadnezar, das er im Traume sah, bestand aus Lehm, Eisen, Erz, Silber und Gold. Im geistigen Sinne werden dadurch die verschiedenen Stände der Menschen gezeigt, die alle als Grundlage nur Staub und Asche haben. Das Bild kam durch einen Stein, den Felsstein des Todes, zu Fall. Alle unsere Freunde, mit denen wir uns gestern erfreuten, sind heute Staub und Asche. Weh uns, wenn wir vergessen, daß wir ständig vom Tode bedroht sind. Dann werden wir nicht in Trunk und Unzucht leben, sondern im Schrecken und in der Furcht um unser Heil. Ein Beispiel kann uns Damokles sein, der immerdar das Schwert über sich hängen sah und an den Tod denken mußte. Als König Balthasar das Menetekel an der Wand erblickte, erblich und erzitterte er. Uns erscheint nicht an der Wand, sondern in den Leichen unserer Brüder und Freunde das Menetekel: Du bist Staub und Asche. Dennoch vergessen wir so leicht des Todes.

II. Nicht so tat der Verstorbene. Er fürchtete den Tod und wurde wachend gefunden, gewappnet mit den göttlichen Geheimnissen. Er war bereit zur Todesstunde, denn er wußte, daß er durch Adams Sünde sein Brot im Schweiße des Angesichts essen und zum Staube zurückkehren müßte. Seine Seele ist nunmehr in Gottes Hand.

Wie der Phönix sich aus wohlriechenden Blumen ein Nest bereitet, es von der Sonne entzünden läßt und dann verbrennt, so machte sich der Verstorbene aus wohlriechenden Tugenden und Erbarmen ein Nest. In dieses nahm er wie Zweige die Soldatentugenden des Dienstes und der Tapferkeit mit. Durch das Feuer der Gottesliebe entzündete er diese Zweige.

Die Ägypter hatten die Sitte, zur Zeit des Gastmahles sich das Bild eines Leichnams aufzustellen, wie zur Mahnung: Iß und trink, denn du mußt sterben. Das ahmte der Verstorbene nach, aber nicht

mit einem hölzernen Bilde, sondern indem er sich beim Kriegsdienst und beim Gastmahl daran erinnerte: Du bist Staub und Asche.

Die Naturforscher sagen, daß der Biß einer Schlange durch die Asche derselben Schlange geheilt werde. So sagen die Gottesgelehrten, werde auch der Tod durch die Erinnerung an den Tod geheilt. So tat es der Tote.

So starb denn nur das Sterbliche in ihm, die Seele lebt und läßt euch durch mich grüßen. Der Prediger wendet sich dann an die Hinterbliebenen mit einigen Trostworten (118'r—123'r).

Parallelen aus der Literaturgeschichte des 17. Jahrhunderts zeigen uns, wie stark Simeon Polockij mit seiner Schilderung des Todes in der Erlebniswelt seiner Zeit verwurzelt ist. Wie er alles Irdische als todgeweiht und sub specie aeternitatis ansieht, so auch Gryphius, über den *G. Fricke* in seinem Werk urteilt, daß er der Wirklichkeit des Todes näherstand als dem Leben.[74] Auch bei Gryphius trägt der Tod die Epitheta „blaß" und „bleich", tritt in der Personifikation des Angreifenden und Mordenden auf und ist mit Pfeil und Bogen[75], Sense[76] und Jägernetz bewaffnet, ähnlich wie er bei Simeon die Gestalt des Räubers annimmt.

Die Welt wird in der Barockzeit als etwas Feindliches empfunden, da alle Elemente gegen den Menschen kämpfen. Christian Brez, ein Franziskanerprediger (1667—1743), hebt folgendermaßen mit Fragen an, wo überall der Mensch stirbt: „Im Feuer: wieviel werden verbrannt? im Lufft: wieviel ersticken und werden erhänckt? Im Wasser: wieviele ersauffen, auf dem Erdboden: wieviele werden von demselben verschluckt? Unter Wehr und Waffen, wieviele werden erwürget? In Frost und Kälte . . . ? Im Hitz und Wärme . . . ? In Essen und Trinken? In Städten und Märckten? In Kirchen und Häusern . . ., zu Wasser und zu Land, allenthalben passet und lauert der Todt auff, machet uns nieder und den Garauß."[77] — Alle Weltdinge sind aber auch ein Sinnbild der Vergänglichkeit, vor allem die strömende Flut und das Wasser. Die damit verbundenen Metaphern vom Meer und von der Seefahrt sind in der Renaissance und im Barock die am weitesten verbreiteten und haben eine bis auf Seneca zurückgehende Tradition. Abraham a Sancta Clara schreibt: „Die Welt ist ein Meer, die Menschen sind die stolzen und aufgeblase-

[74] *G. Fricke*, a. a. O., S. 119.

[75] Das Motiv ist sehr verbreitet. Es findet sich z. B. in dem Gedicht „Der grimmige Tod mit seinem Pfeil" von Peter Franckh S. J. (1574—1602), genannt Petrus Franciscus. Es wurde gedruckt in der Sammlung „Neue auserlesene geistliche Lieder", München 1604. Es gab auch eine lateinische Version. Der Text findet sich bei *Wilhelm Bäumker*, Das katholische deutsche Kirchenlied, Bd. II, 1883, S. 302.

[76] Der „Tod als Schnitter" kommt bei Brentano und Ševčenko vor. In sehr breiter Fassung hat Angelus Silesius den Tod in seiner „Sinnlichen Beschreibung der vier letzten Dinge" geschildert. Zu: Tod mit Schlingen und Pfeil vgl. auch Psalm 18.

[77] *Korte*, S. 144.

nen Wellen, das Ufer ist der Tod."[78] — Neben dem Wasser stellen bei Gryphius Wind und Sturm geschnittenes Gras, Traum, Nebel, Rauch und Schatten das schnelle Vergehen des Menschenlebens dar. Ähnliche Bilder zieht Abraham a Sancta Clara heran: „Ein elender Tropf bist du, Mensch, absonderlich wegen deines Lebens, welches sich so großer Beständigkeit zu rühmen hat wie der Butter an der Sonne. Schaue die Luft an, dort ist der Nebel, so bald halt bald fallt: ein Konterfei deines Lebens. Schaue das Wasser an, dort sind die Blasen, welche bald stehen, bald vergehen: ein Ebenbild deines Lebens. Schau das Feuer an, dort ist der aufsteigende Rauch, welcher bald satt, bald matt: eine Kopie deines Lebens. Schau die Erde an, dort ist die Rose, welche bald rot, bald tot: ein Abriß deines Lebens."[79]

Bei Angelus Silesius lautet das gleiche Motiv:

„So müssen wir von dannen ziehn,
Gleich wie der Rauch vom Winde.
Wie eine Blum und Wasserblas
In einem Hui verderben,
So pflegt auch unser Fleisch, das Gras,
In einem Hui zu sterben.
Kein Laub wird durch den harten Nord
So bald vom Baum gerissen,
Kein Schiff treibt Äolus so fort,
Als wir vergehen müssen.
Kein Strom fließt gar so schnell fürbei,
Kein Pfeil fliegt so behende,
Als unsers Lebens Melodei
Zum Schweigen kommt und Ende."[80]

Das Bild vom Schauspiel hat Simeon von Chrysostomos übernommen, aber wenn irgendeine Zeit, dann hatte das Barock die Anschauung eingeboren, daß der Mensch auf einem theatrum mundi sich bewege, daß er Sprecher und Spieler sei in einem Spiel, das von Gott geschrieben werde. Man denke an die Schöpfungen des Calderon von dem „Großen Welttheater" und dem „Leben ein Traum".

Was alle diese Vergleiche für die Vergänglichkeit des Menschenlebens in bildhafter Form sagen wollen, faßt Gryphius mit den Worten zusammen: „Itzt sind wir hoch und groß, und morgen schon vergraben; itzt blumen, morgen koth ...",[81] und die Dichter und Prediger drücken es in den zusammengeballten Fragen nach dem Verbleib der großen Männer der Welt aus. So wie Simeon dabei bis in die Geschichte der Antike und des Alten Bundes zurückgreift, singt auch Angelus Silesius gleicherweise „von der eitelen Herrlichkeit der Welt":

„Wo ist jetzt Salomon, der Weisest in der Welt?
Wo Samson, der vor war der allerstärkste Held?
Wo Absalom, der Fürst mit seinem schönen Haar?
Und dann auch Jonathan, der so belieblich war?

---

[78] Abraham, II, S. 57.
[79] Abraham, I, S. 74 f.
[80] Angelus Silesius, a. a. O., III, S. 281.
[81] *G. Fricke*, a. a. O., S. 114.

Wo ist der Cäsar nun, der so erhaben saß?
Und wo der reiche Mann, der immer soff und fraß?
Wo ist nun Tullius und sein beredter Mund?
Wo Aristoteles, der so viel hat gekonnt?"[82]

Ähnlich schreibt Abraham a Sancta Clara: „Sterben ist dir gewiß, frag den Adam; frag den Lamech, welcher 777 Jahr gelebt, wo sie sind, wie sie sind, wer sie sind? So wirst du finden, daß all dero Leiber eine Hand voll Asche... Alexander Magnus, ein mächtiger Prachthans, Saladin, ein greulicher Eisenfresser, Tarquinius, ein großer Hahn im Korb, Pompejus, ein trefflicher Grillenvogt, Hannibal, ein beißiger Kettenhund, Xerxes, ein mächtiger Federfechter, sind mit all ihrer Macht in Ohnmacht gefallen, und es ist nichts übrig von ihnen als Fuit, ‚er ist gewesen'."[83] Was bei Abraham ins Volkstümliche übersetzt ist, gibt Brez in gehobenerer Sprache wieder: „Wo seynd die, so mit bürgerlichen Würden gezieret, Burgermeister und Raths-Herrn gewesen seynd? Wo seynd die unüberwindliche Wohlredner? Wo die Feld-Oberste? Wo die gewaltige Potentaten und Tyrannen?... Sage her umb Gottes willen, wo seynd und liegen nunmehro die bei 200 und etlich 40 gewesene Hohepriester und Päpst? Wo die 15 Gregorii, die 9 Bonifatii?... Seynd nicht durch das Feuer verzert worden, Empedocles, Hercules, Plinius?... Was solle ich sagen von Elpenor und Philistrato? sie seynd die Stiegen hineingefallen, und haben den Halz gebrochen; was von Diogene und Heraclito?..."[84]

Als letztes Beispiel für dieses verbreitete Fragemotiv seien noch einige Verse aus der „Perlomnohocynne" des Kyryll Trankvyllion Stavrovećkyj zitiert:

„Гдѣ нынѣ суть міролюбци
и роскошныя сластолюбци,
а лакомыи златолюбци?

— — — — — — — — —

Гдѣ нынѣ тиранове неужитіи
и князи на земли знаменитіи...?
Гдѣ нынѣ воинове горделивыи
и мучители невинных злосливыи
Гдѣ срогіи и страшніи гетманове?

— — — — — — — — —

О смерте страшливая и нежалосливая!
Ти яко косар нынѣ неросудный
Под ноги свои крадешъ цвѣтъ барзо цудный.
Молодости и красоты жаловати не знаешъ,
анѣ на единомъ святыхъ милости нѣ маешъ."[85]

---

[82] Angelus Silesius, a. a. O., II, S. 365.

[83] Abraham, I, S. 75.

[84] *Korte*, S. 145.

[85] „Wo sind jetzt die Weltliebenden
und die üppigen Genußliebenden,
und die lüsternen Goldgierigen?
Wo sind jetzt die unersättlichen Tyrannen
und die auf Erden bekannten Fürsten...?
Wo sind jetzt die stolzen Krieger
und die boshaften Quäler der Unschuldigen?
Wo die strengen und schrecklichen Hetmane?

Kyryll Trankvyllion Stavroveckyj, Perlo mnogocynne, 1. Ausgabe 1646 in Černigov, zitiert bei *D. Čyževškyj*, Filosofija G. S. Skovorody. Warschau 1934, S. 195. Ähnliches gibt es in Konysskyjs „Auferstehungsdrama" 1746, Ausgabe von *Rezanov*, Bd. VI, S. 162; ferner Skovoroda, Geistliche Lieder, Nr. 9, 29, 16, 17.

Zur Überwindung all dieser trostlosen Fragen nach dem Wohin der irdischen Dinge erinnert Simeon an das nach dem Ende zu erwartende Leben, Gedanken, die Angelus Silesius als Dichter in breitester Form in seiner „Sinnlichen Beschreibung der vier letzten Dinge"[86] ausgemalt hat.

Als unmittelbaren Eindruck der Haltung Simeons zum Tode und Zusammenfassung des zu diesem Thema Gesagten setzen wir ein Gedicht des Polockers hier her, das er „Die letzte Stimme des Caren Aleksej Michajlovič" nennt:

„Смерть несытная лица не смотраетъ,
Царя и нища равно умерщвляетъ.
Вѣмы вси, яко нужда умирати,
Но день безвѣстенъ: требе выну ждати.
Мудрый и юродъ смертїю сечется,
А иже вѣренъ и благъ, той спасется,
Богатый и нищъ, равно умираетъ,
Но мзда когожде противу дѣлъ чаетъ."[87]

3. Schriftverwertung. Jede christliche Verkündigung betrachtet die Heilige Schrift als wichtige Quelle und hat als Hauptaufgabe, das Wort Gottes zu predigen. Simeon verwendet die Heilige Schrift fast auf jeder Seite des „Geistigen Abendmahls" in mehreren Zitaten, legt sie in den verschiedensten Weisen aus und teilt den Schriftstellen mannigfache Aufgaben zu.

Die Barockhomiletik sieht als notwendige Grundlage und einzig möglichen Ausgangspunkt der Schriftauslegung den Literalsinn an.[88] Schon seit der Renaissance bemühte man sich infolge des neuerwachten Interesses an den alten Sprachen, mittels des Griechischen und Hebräischen dem Originaltext der Schrift näherzukommen. 1610

O, schrecklicher und unerbittlicher Tod!
Blindlings trittst du jetzt wie ein Schnitter
die wunderbare Blüte unversehens unter deine Füße.
Jugend und Schönheit weißt du nicht zu schätzen,
selbst für einen der Heiligen hast du keine Gnade."

[86] Angelus Silesius, a. a. O., III, S. 277—318.

[87] *Barskov*, S. 104.
„Der unersättliche Tod sieht nicht auf die Person,
den Caren und den Bettler tötet er in gleicher Weise.
Wir alle wissen, daß wir sterben müssen,
aber der Tag ist unbekannt, man muß immer darauf warten;
der Weise und der Tor werden vom Tod dahingemäht,
aber wer gläubig und gut ist, der wird gerettet,
der Reiche und der Arme sterben in gleicher Weise,
aber jeden erwartet der Lohn seinen Werken entsprechend."

[88] *M. Neumayr*, Die Schriftpredigt im Barock, Paderborn 1936, S. 40 ff.

wurde das Studium dieser Sprachen für sämtliche Studienhäuser der Jesuiten zur Vorschrift gemacht. Eine Parallelerscheinung können wir in Rußland schon vor, aber vor allem während der Regierungszeit Nikons (1652—1658) in der Revision der liturgischen Bücher sehen. Auch dort wollte man mittels des Griechischen die ursprüngliche Lesart wiederherstellen. Auch Simeon legt die Schrift gern nach dem Literalsinn aus, und sein Bemühen, die richtige Deutung zu finden, können wir erkennen, wenn er zweimal für eine Schriftstelle zwei verschiedene Übersetzungen zitiert (131'r und 133') oder ein anderes Mal den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Bericht des Lukas über die Verklärung Christi „am achten Tage" und dem des Matthäus „nach sechs Tagen" mit der Exegese des Chrysostomos löst (430r). Dabei treibt er, wie es seiner Zeit eigen war, mehr Einzel- und Worterklärung als Kontextexegese.

Der Literalsinn bildete den Ausgangspunkt; das nachhaltigste Interesse dagegen galt dem geistigen oder dem mystischen Sinn der Heiligen Schrift. Weil alles Materielle irgendwie Symbol für das Geistige und Höhere war, so sah man auch in der Heiligen Schrift hinter jedem Wort und Bericht tiefere Wahrheiten verborgen. Der Prediger einer Zeit, die das ingenium als höchste geistige Anlage wertete und kultivierte, die in der Rhetorik über eine staunenswerte Fülle von Mitteln und Regeln verfügte, um einen vorliegenden Text zu bearbeiten, suchte auch in seiner Schriftauslegung Verbindungen und Beziehungen zwischen den entferntesten Dingen herauszustellen und jede Stelle der Schrift mit rhetorischen Mitteln auszuschöpfen. Häufig steht die Allegorie im Dienste der moralischen Paränese, da die Barockpredigt vor allem Sittenpredigt ist.

Die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift fußt auf einer uralten, bis in die vorchristliche Zeit zurückgehenden Tradition. Philo geht vielleicht schon auf Plato zurück, der auch die theoretische Grundlage für solche exegetischen Methoden bieten konnte. Philo hat das Prinzip, nach der wörtlichen Erzählung auch den allegorischen Sinn wiederzugeben. Die gleiche Gewohnheit treffen wir bei vielen Kirchenvätern. Clemens von Alexandrien, Origines, Gregor von Nyssa, Cyrill von Jerusalem verteidigen oder benutzen allein die allegorische Deutung.[89] Beliebt war diese auch in der deutschen Mystik, z. B. bei Meister Eckehart. Eine Parallele in der Ukraine finden wir etwa hundert Jahre nach Simeon bei Skovoroda.[90]

[89] Zur Geschichte der symbolischen Schriftauslegung: Sprache-Buchstabe bei Plato, Phileb. 17 B. f. — Philo, De Josepho 6. M. 46; Leg. alleg. III, 21. M. 100; II, 4. M. 68. — Clemens, Quis div. salv. 5, Stromata VII, 16, 1; V, 664; I, 426; I, 424. —Origines, De prim. IV, 16; Gregor von Nyssa, C. Eunom. 1. M. 54, 344 ff. — Areopagitica, De div. nom. IV, 11; I, 4. De coel. hier. II, 2. — N.T.: I. Cor. 10, 1—12; Hebr. 5, 14; Gal. 4, 21—31.

[90] *Dm. Čyževśkyj*, Skovoroda-Studien. Zeitschr. f. sl. Phil., Bd. XII, Heft 1/2 1935, S. 53—78.

Häufig sind die Schriftallegorien Simeons „typischer Art", so, wenn er im brennenden Dornbusch und in der Bundeslade Maria versinnbildet sieht. Der typische Sinn ist fast immer der Liturgie entnommen.

Ereignisse des Alten Testamentes sind ihm Bilder für Begebenheiten im Neuen Bunde: Ein Engel kommt zur Frau des Manoa und zeigt die Geburt des Samson an; er sagt: Du wirst empfangen und einen Sohn gebären, er wird Nasiräer sein und sein Volk Israel befreien. Das ist ein Bild der Empfängnis Mariens, bei der in gleicher Weise ein Engel kommt und ähnliche Worte spricht (295).

Zahllos sind die Vergleiche und Gegenüberstellungen. In einer Predigt zum Feste Peter und Paul heißt es:

Wie Salomon Steine zum Bau des Tempels sammelte, so sammelte Christus zwölf Steine zum Bau der Kirche, die Apostel.

Im Alten Bund waren die Gesetze auf steinerne Tafeln geschrieben, im Neuen Bund auf den Felsen Petrus.

In der Wüste wurde Wasser aus dem Felsen geschlagen, aus dem Felsen Petrus kam das Wasser des Wortes Gottes.

In den Tagen der Richter erschlug eine Frau mit einem Stein den Abimelech, im Neuen Bund wurde der Zauberer Simon von Petrus, dem Felsen, aufs Haupt geschlagen.

David erschlug mit einem Stein den Goliath, Christus mit dem Felsen Petrus den Fürsten der Unterwelt (370r ff.).

Auf Grund der Anschauung von der Einheit der Heiligen Schrift zog man zahlreiche Verbindungslinien. Christus ist der geistige Samson, der Teufel der geistige Pharao, Maria die geistige Bundeslade usw. Auch diese Bezeichnungen sind meistens der Chrysostomosliturgie entnommen.

Nicht nur einzelne Personen, auch Begebenheiten werden in dieser geistigen Weise gedeutet:

Maria ist die geistige Bundeslade. Einst wurde die Bundeslade aus dem Philisterland ins Land Israel gezogen; sie kam nach Bethsamus, d. h. Haus der Sonne. Maria wird bei ihrem Tode in das Haus der wirklichen Sonne geführt, wo der Tag nicht stirbt. Sie geht wie jene Lade von zwei weißen Kühen geführt, die geistige Lade, geführt vom Worte Gottes, d. i. Christus mit den zwei Naturen (452).

Das letzte Beispiel zeigt uns schon eine der Geschmacklosigkeiten, zu der diese fortwährende Allegorisierung führen mußte und die auch von den Zeitgenossen in ihren Auswüchsen scharf gegeißelt wurde.[91]

Eine merkwürdige Exegese bringt in einer Verkündigungspredigt die folgende Gegenüberstellung zustande:

---

[91] *Neumayr*, S. 58.

Einst starb der Sohn der sunnamitischen Frau. Giezi sollte ihn im Auftrage des Elias lebendig machen; er brachte es aber nicht zustande, und Elias mußte selber kommen. So ist in Adam die Menschheit gestorben. Zuerst kommt Moses im Auftrage Gottes; durch ihn wird Adam nicht lebendig. Was tut die Kirche? Sie schickt Maria, die reinste Jungfrau, zu bitten. Zwölf Jahre betet sie im Tempel, da tritt Gott in ihren Schoß ein, wird Mensch und macht Adam so lebendig (298 f.).

Man wollte auf diese Weise keine strengen Beweise führen, aber diente zugleich der Symbolfreudigkeit und bot der Phantasie Nahrung.

Am losesten ist die Beziehung bei Schriftvergleichen in Epitheta, wie: Maria ist fruchtbarer als Rachel, schöner als Abigail usw., oder: Groß war die Liebe des Jonas, der sich ins Meer werfen ließ, um die Schiffer zu retten. Größer ist die Liebe Christi, der ins Meer der Welt geworfen werden wollte, um uns zu retten.

Manche solche allegorischen Auslegungen werden unmittelbar von den Vätern übernommen:

„So sagt Hieronymus“: Das Bild des Kreuzes sei ein Bild der vier Weltteile. Der obere Teil bedeute den Osten, der unter den Westen, der linke den Norden, der rechte den Süden. Alle vier Weltteile sind durch das Kreuz des Herrn erlöst, und Gregor von Nyssa sagt: Das Kreuz bedeute die christliche Vollkommenheit. Die Tiefe oder der unterste Teil bedeute den Glauben, die Höhe die Hoffnung usw. (43).

Von Zahlenkabbalistik, die sonst in der Zeit beliebt war, finden sich bei Simeon Polockij gar keine Spuren, von Namendeutung nur schwache Ansätze in der Predigt über Theodor:

„Du bist Licinius, d. h. Worfschaufel, ich bin Theodor, d. i. Gabe Gottes.“ (636r).

Eine Stelle aus der Predigt zur Verklärung Christi zeigt uns die Vermischung von literalem und geistigen Sinn: Zuerst löst Simeon den Widerspruch zwischen den Berichten des Lukas und Matthäus, dann fährt er fort: Nicht ohne Grund wollte Jesus am achten Tage verklärt werden, um die Auferstehung aller Menschen in der achten Weltzeit anzuzeigen.[92]

Viel gesuchter ist die Beschreibung des Bildes Christi, das in barocker Weise in Einzelheiten zerpflückt und dann im geistigen Sinne tropologisch ausgewertet wird.[93]

So besteht ein großer Teil von Simeons Predigten ausschließlich aus dieser geistreichen und geistreichelnden allegorisierenden Erklärung der Schrift.

[92] Ausführliches Zitat der Predigt bei *Langsch*, S. 59.
[93] Vgl. *Langsch*, S. 70.

Nur wenige Worte seien zum Abschluß über die Häufigkeit der Verwendung von Schriftzitaten gesagt. Sämtliche Vorsprüche außer vieren sind Bibelworte. Eine Anzahl von Predigten sind als Homilien ganz auf der Schrift aufgebaut, andere verwenden sie in zahlreichen Vergleichen und zum Beweise. So steht die Predigt des Polockers auf biblischer Grundlage und in biblischer Gewandung.[94]

B. Ausschmückung.

1. Natur. Im 16. und 17. Jahrhundert hatte die Naturwissenschaft einen großen Aufschwung genommen. Diesen bisher fast nur als abgrenzend empfundenen Bereich des Lebens wollte man nunmehr auch religiös gewinnen und durchformen. Die Verehrung Gottes, nicht nur als des Erlösers, sondern auch als des Schöpfers, erhielt einen stärkeren Antrieb. So spielt die Natur im barocken Schrifttum eine große Rolle. Das vierte Buch des „Wahren Christentumbs" von Arndt fügt eine naturallegorische Weltbetrachtung bei. Die „Trutznachtigall" von Spee und die Dichtung des Angelus Silesius zeigen, daß hier die Offenbarung Gottes in der Natur religiös gesehen und gesucht wird.

Auch bei Simeon Polockij kehren Hinweise auf die Schöpferweisheit Gottes und die Schönheit der Welt oftmals wieder:

„Wunderbar ist der allmächtige Gott in allen seinen Werken, rechtgläubige Zuhörer: Wunderbar ist er in den himmlischen Kreisen. Wenn jemand fleißig, mit klugen Augen, ihre große Höhe, die unermeßliche Größe, die unaussprechliche Schönheit, der großen und kleinen Lichter Glänzen, die verschiedene und sehr schnelle Bewegung und die verschiedenen und wunderbaren Wirkungen betrachtet, kann er sich auf keine Weise des Erstaunens erwehren, sondern jeder muß mit dem Psalmisten ausrufen: ... Die Himmel verkünden den Ruhm Gottes, und das Werk seiner Hände preist die Himmelsfeste.

[94] Nur weniges läßt sich über die Verwendung der Kirchenväter bei Simeon sagen. Sehr häufig werden Zitate aus ihnen herangezogen. In einzelnen Fällen wird auf das Werk hingewiesen, aus denen sie entnommen sind, aber immer ohne genauere Stellenangabe, so daß eine Nachprüfung schwierig ist. In der Mehrzahl der Fälle fehlt auch der Hinweis, aus welchem Buch das Zitat entnommen ist. Die Zitate sind oft sehr lang. Die Worte „bis hierher der hl. ..." deuten vielleicht darauf hin, daß die Stellen vorgelesen worden sind. Simeon benutzt die Zitate als Belege für seine dogmatischen Ansichten, bringt Beispiele und Ermahnungen der Kirchenväter und manchmal kritisiert er sie auch (vgl. „Večerja duševnaja", S. 219r). Zwei Stichproben zeigen uns, wie häufig er Kirchenväter verwendet. Auf den Seiten 262—461 finden sich Johannes Chrysostomos 9mal, Gregor der Große 5mal, Augustinus 3mal, außerdem Dionysius, Gregor von Nikomedien, Justin, Tertullian, Cyrill, Simon Metaphrastes, Johannes Damascenus, Theophylakt, Basilius, Origines, Ephraem, Epiphanias und einige russische Väter. In dem Anhang S. 1'—182'r werden benutzt: Johannes Chrysostomos 13mal, Ambrosius 3mal, Basilius 5mal, Augustin 3mal, Hieronymus 3mal, außerdem Papst Gregor, Athanasius und Nilus einmal. Wenngleich Simeon ohne Zweifel in der Kirchenväterliteratur belesen war, so besagen doch auch wiederum die Zitate nichts darüber, ob die Stellen selber aus den Werken ausgezogen worden sind, da man im 16. und 17. Jahrhundert in den Katenen und Promptuarien Sammelwerke von Kirchenväterzitaten besaß.

Wunderbar ist Gott in allen Elementen, vorab im Element des Feuers. Denn wie stark ist das Feuer, alles verzehrend und leuchtend. Wer kann es aussprechen? Wie verzehrt und verbrennt es? Mitunter reinigt es und richtet gerade. Mitunter schmelzt es, eines macht es weich, anderes verhärtet es, alles überwindet es, aber vom Wasser wird es selbst überwältigt und ausgelöscht.

Wunderbar ist Gott im Element der Luft, da durch ihr dünnes Sein alle Lebewesen auf der Erde und in der Luft am Leben erhalten werden, da durch ihre Winde alle Früchte der Erde verbessert werden und die Schiffe auf dem Meer ihren Weg vollenden. Wunderbar fliegen auch die Wolken in der Luft. Wunderbar bringt die Luft Regen, Tau, Schnee, Hagel, Blitz und Donner hervor, ja trägt auf ihrem Rücken große und kleine Vögel. Über all das wundert sich nur der eine nicht, der all dessen Ursache ist.

Wunderbar ist Gott im Element des Wassers, da es die Erde befeuchtet, ins Verborgene eindringt und sie fruchtbar macht, da es alle Lebewesen tränkt und belebt, die Glut des starken Feuers vernichtet und den verschiedensten Lebewesen Wohnung bietet, da es große Schiffe auf seinem Rücken trägt, aber den kleinen Stein nicht halten kann.

Wunderbar ist Gott im Element der Erde, da sie ohne Grund fest und unbeweglich steht, da sie auf wunderbare Weise in ihren Schluchten Gold, Silber, kostbares Gestein und allerlei Dinge wachsen läßt, da sie verschiedene Früchte hervorbringt zum Nutzen der Menschen" (311 f.).

Freilich kennt Simeon auch die Unvollkommenheiten des Geschaffenen, denn „jedes Ding ist zusammengesetzt und hat ein Ende". Und nicht ohne Grund hat es Gott eingerichtet, daß alles in der Welt seine Schattenseiten hat.

„Denn die Erde, die mit Kräutern und Blumen, buntschillernd wie Perlen, geschmückt ist, wird durch die allzu große Glut der Sonne und die Kälte des harten Frostes in kurzer Zeit all ihrer Schönheit beraubt. Das weit ausgedehnte und an Wassern reiche Meer ist durch Salz und Bitterkeit schädlich. Die durchsichtige Luft wird durch dunkle Wolken verdüstert. Feuer wird durch ein wenig Wasser ausgelöscht" (113'r).

Sein Weltsystem ist noch das ptolomäische, denn „in 24 Stunden eilt die Sonne um die Erde" (143'), und „der zuerst bewegte Himmel bewegt durch seine Bewegung alle himmlischen Sphären nach sich" (25r). „Der Himmel ist ausgedehnt, wenn wir den Geometern glauben sollen" (391). Plinius führt er als Gewährsmann dafür an, daß oberhalb des Mondes alles rein und voll Licht sei (382r). *Pypin* bringt aus Simeons Werken eine noch ausführlichere Beschreibung dieser mittelalterlichen Anschauung über den dreigestuften Himmel.[95] Ähnlich dem Polocker sagt auch R a d y v y l o v ś k y j in seinen Predigten: „Wie der erstbewegte Himmel sich dreht, so drehen sich alle Himmel nach ihm."[96] *Markovskij* schreibt, daß auch im ukrainischen Volke diese Vorstellung gefunden werde und meint, daß Radyvylovśkyj von ihr beeinflußt worden sei. In Wirklichkeit gehen diese Gedanken bis auf Plato und Aristoteles zurück, die die irdische Welt durch die Sternenwelt von Gott in Bewegung gesetzt sehen.

[95] *Pypin*, Bd. II, S. 332.
[96] *Markovskij*, S. 21.

Realistische Naturschilderungen zeigen das Interesse und die neue Beobachtung der Natur, wovon sich im Gegensatz zu Simeon nach dem Urteil *Markovskijs* bei Radyvylovśkyj keine Spuren finden.[97] Als Beispiel sei die Einleitung zur Predigt am Fest der hl. Tat'jana angeführt:

„Die weltlichen Handel Treibenden hängen ihre Herzen so sehr an die Vergänglichkeit irdischer Dinge, rechtgläubige Zuhörer, daß sie zum Erwerb eitlen Reichtums, sobald sie von einem ihnen nützlichen Kauf gehört haben, sich eilends auf den Weg machen und dabei alle Beschwerden des Leibes, Schäden der Gesundheit und Gefahren für ihr Leben vergessen. Sie überschreiten mit großen Mühen bis an die Wolken reichende Berge, unwegsame Pfade, sehr unzugängliche und schmutzige Wege, Einöden, die voll sind von wilden Tieren und Gefahren von Räubern bergen. Sie überschiffen die Tiefe des unbeständigen Ozeans auf dünnen Brettern, nicht stärker als drei Finger. Sie vergessen das unerträgliche Toben wilder Stürme. Sie legen den Schrecken ab vor jenen todbringenden Wellen, die bald das leicht zerbrechliche Schiff in den Strudel hinabziehen, bald in plötzlichem Bersten in der Tiefe verschlingen. Sie verachten die schreckliche, Schiffe vernichtende Syrte, deren in der Apostelgeschichte gedacht wird: Aus Furcht, in die Syrte zu geraten, zog man die Segel ein und ließ sich so dahintreiben. Sie achten nicht der Wege behindernden und Schiffe zerbrechenden, unter dem Wasser verborgenen Felsen. Sie übersehen jedes Unglück, das von oben herab kommen oder von allen Seiten hereinbrechen kann und sie nach unten zu ziehen droht. So sehr freuen sie sich auf den Erwerb des gesuchten Gewinns, trotzdem ihnen nicht einmal bekannt ist, ob er ihnen zum erwünschten Vorteil gereichen wird oder sie ihn mit Tränen bringendem Verlust empfangen werden" (217 f.).

Eine Fülle des realen und märchenhaften Wissens zeigen uns Simeons Erzählungen über Steine, Pflanzen und Tiere. Er begründet sie meist mit den Worten: „wie die Naturforscher sagen". Gerade in den westlich eingestellten Kreisen des Hofes in Moskau war man ja auf naturwissenschaftliche und technische Dinge nur zu begierig.[98]

Ein Stein, Asbest genannt, soll, wenn er von einem Feuer angebrannt ist, niemals verlöschen, sondern brennen und leuchten (382r). Koralle und Magnet sind dem Polocker nicht unbekannt. Einen großen Raum nehmen in seinen Predigten die Tieranekdoten ein. Viele davon zitiert er aus den Vätern. So gewöhnt der Adler, nach Ambrosius, seine Jungen daran, in die Sonne zu blicken, indem er sie mit scharfen Krallen emporträgt zum Licht (140). Wenn der Adler sehr alt wird, krümmt sich sein Schnabel übermäßig, so daß er nicht mehr fressen kann. Dann sucht er einen Stein und zerschlägt damit die Krümmung des Schnabels (189r). Wenn er sehr alt geworden ist und nicht mehr fliegen kann, nimmt er seine letzte Kraft zusammen, fliegt über die Wolken empor, wo sein Gefieder von der Wärme verbrennt, dann fällt er in irgendeine klare Quelle hinab, wo ihm neues Gefieder wächst und er neue Kraft bekommt (196r).

[97] *Markovskij*, S. 31.
[98] *Pypin*, Bd. II, S. 315 f.

Die Phönixsage übernimmt er von Cyrill. Danach geht der Phönix aus seiner Asche neu hervor[99] (vgl. S. 107).

Das Chamäleon nennt er als das Tier, das seine Farbe nach der Umgebung wechselt[100] (179).

Wenn von den Hühnern eines vom Habicht geraubt wird, fliehen diese anfangs alle auseinander, darauf vergessen sie sogleich den tödlichen Zwischenfall und gehen wieder alle zusammen zur Nahrungssuche. So wird dann eines nach dem anderen vom räuberischen Habicht gefangen (115').

Die Schlange gibt in der Gefahr den ganzen Körper zum Abschneiden hin, sucht aber jedesmal den Kopf zu bewahren (473).

Einen Wurm gibt es, der nachts wie Edelstein glänzt und doch inwendig nur Fäulnis ist (119').

Medizinische Weisheit lehrt Simeon: Der Henne muß man die Zunge herausschneiden, wenn sie den Pips hat, sonst geht sie verloren (190). Und vom Schlangenbiß wird man durch die Asche derselben Schlange geheilt (122'r).

Die Klugheit der Taube sieht er darin, daß sie sich verbirgt, sobald sie auf dem Wasser den Schatten des Raubvogels in der Luft erblickt.

Als Quelle für diese naturkundlichen Beispiele konnten dem Polocker teils die Kirchenväter dienen, teils die großen Sammelwerke, die man im 16. und 17. Jahrhundert schrieb und die eine Fülle von geschichtlichen und legendären, naturwissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Dingen enthielten. So finden wir in „Acerra Philologica", deren zweite Auflage (Zürich 1735) mir vorliegt und die in ihrer ersten Auflage in der Ukraine zur Zeit Simeons bekannt war, die Eigenschaften des Magneten,[101] die Sage von des Adlers verjüngtem Alter und seinem krummen Schnabel[102] und vom Phönix.[103] Auch im „Mundus symbolicus" von Picinelli und ähnlichen Werken konnte ein Prediger unter Stichwörtern Anekdoten und Zitate über Tiere und mancherlei andere Dinge finden. So steht

[99] Der Phönix war schon den alten Ägyptern bekannt als Symbol der aufgehenden Sonne und einer astronomischen Zeitperiode. Bei den Griechen und Römern findet sich die Sage vom Sterben und Neuerstehen des Phönix. Zur römischen Kaiserzeit war er Sinnbild des erneuten Kaiserreiches, in der christlichen Frühliteratur der Auferstehung des Fleisches und der Auferstehung Christi. Lexikon für Theologie und Kirche, herausg. von *Michael Buchberger*, Freiburg, Bd. VIII, S. 251 f.

[100] Vgl. auch *Dm. Cyževśkyj*, Dejaki džerela symvoliky H. S. Skovorody, Prag 1934, S. 16 Anm. 32.

[101] *G. Heidegger*, Acerra Philologica, Zürich 1735, S. 156. (Zit. Acerra).

[102] Acerra, S. 209.

[103] Acerra, S. 229.

auch die Erzählung von der Klugheit der Taube im „Mundus symbolicus“[104] sowie die von der Schlange[105].

Wie der barocke Dichter das gleiche Motiv in Epigramm, Ode, Sonett usw. verwendet,[106] so gebraucht Simeon Tiererzählungen in seinen Predigten und in seinen Gedichten. Eines überschreibt er „Böser Gedanke“.[107] Es lautet:

„Ein Mann fand eine Schlange, die, vor Frost halbtot, in den Schnee geworfen war. Er zeigte ihr Mitleid und legte sie an seine Brust, wo sie sich erwärmte und schnell lebendig wurde. Sie begann zu kriechen, dann stach sie den unklugen Mann, der sie erwärmt hatte. So pflegt es dem zu gehen, der böse Gedanken zu hegen liebt, denn in Kürze werden sie lebendig und treffen den Denker tödlich.“

Zum Teil sehen wir in den zitierten Beispielen aus dem Reich der Natur auch einen anderen in der Barockzeit beliebten Gedanken durchklingen, nämlich die Idee von der Übereinstimmung der großen und der kleinen Welt, des Makrokosmos und des Mikrokosmos. Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert treffen wir diese Idee immer wieder. Auch in den ukrainischen Bibliotheken jener Zeit finden sich verschiedene Werke darüber. Den Ausdruck Mikrokosmos verwendet Simeon in einer Predigt, wo er sagt, daß Gott sich erst dann mit der Welt versöhnte, als er durch die Sündflut alle Sünder vernichtet hatte, und er fährt fort:

„Daran kann man gut erkennen, wie jeder Mensch der der Mikrokosmos, d. h. die kleine Welt ist, erst in den Wassern der heiligen Taufe begraben sein muß, damit er der Versöhnung Gottes würdig werde, nachdem alle Sünden abgewaschen sind“ (206r).

Simeon steht damit in der großen Tradition, die Angelus Silesius, Paracelsus und Böhme vertreten und die ein Jahrhundert nach Simeon in der Ukraine bei Skovoroda wieder ihren Ausdruck fand; dessen Lehre faßt sein Schüler Kovalinśkyj in den Worten zusammen:

„Ich weiß und glaube, daß es alles, was es in der großen Welt gibt, auch in der kleinen gibt, und daß dasselbe, wie in der großen, auch in der kleinen Welt möglich ist infolge der Übereinstimmung beider und der Einheit des alle Erfüllung erfüllenden Geistes.“[108]

---

[104] *Ph. Picinelli*, Mundus symbolicus, Köln 1681, liber IV, cap. XX.

[105] Ebenda, liber VII, cap. VIII.

[106] *Hankammer*, S. 137.

[107] *Buslaev*, S. 1210 ff.

[108] Zitiert bei *Dm. Cyževśkyj*, Skovoroda-Studien. Zeitschr. f. sl. Phil., Bd. XII, Heft 3/4 1935, S. 323. Vgl. Plato, Tim. 31. B, 32. B; De anima III, 5; III, 11; Phys. VIII, 2. — Philo, De opif. mundi 25, 69. M. 16, 82. M. 20; De migr. Abr. 71. M. 12; Quis rer. div. her. 231. — Origines, Cohort. 1, 5. — Basilius, Hom. in illud „Attende tibi ipsi“ 7, Migne, XXX, 216. A ff. — Gregor von Nazianz, Orat. 28, 22, 34. — Gregor von Nyssa, in Psalm. I, 3; De opif. hom. I. Ferner: Skovoroda-Studien, Zeitschr. f. sl. Phil., Bd. XII S. 55 und 76; S. 323, und *Dm. Čyževśkyj*, Skovoroda, Dichter, Denker, Mystiker (erscheint demnächst).

Zum anderen aber tritt uns in diesen Beispielen aus der Natur jener Geist des Barock entgegen, der in der Natur einen unerschöpflichen Bereich stofflicher Einzelheiten sah, um Sprache und Dichtung damit zu schmücken und in der Predigt die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu erregen. Alle Dinge sind nicht nur erschaffen als Dinge, sondern darüber hinaus als Zeichen, und der Menschengeist durchdringt alle diese Zusammenhänge und sieht in den natürlichen Vorgängen Beispiele für unsere Belehrung.

2. Anekdoten. Seit dem Humanismus bemüht sich die europäische Menschheit, in der antiken Mythologie und Geschichte heimisch zu sein. Das Altertum gilt als literarisches Vorbild, in dessen Formen und Bildern man künstlerisch sprechen lernt. Im 17. Jahrhundert sammelte sich der Bildungsstoff zu immer größerer Fülle an. Wie die Natur, so stellte auch die Geschichte ein reiches Beutefeld dar, aus dem man stoffliche und sprachliche Einzelheiten auswählte, um Dichtung und Rede damit zu schmücken. Alles diente als Hilfsmittel bei dem Bemühen, einerseits die Dinge anders, gewählter und seltener auszudrücken und andererseits durch Beispiele selbst trivialer und komischer Art die Zuhörer zu fesseln.

Auch Simeon ist diese Art der Gelehrsamkeit eigen, die weniger Geschichte als vielmehr Geschichten kennt, da er, zumal bei dem gebildeten Zuhörerkreis, den er als Hofprediger unter seiner Kanzel fand, wenigstens eine gewisse Kenntnis der antiken Mythologie und Geschichte voraussetzen konnte. *O. I. Bilećkyj* schreibt allerdings, daß Simeon gegenüber seinen früheren Werken später immermehr darauf verzichtete, da er in Moskau dafür keinen günstigen Boden fand.[109]

Die humanistische Bildung des Polockers kommt in mancherlei Zitaten aus antiken Philosophen und in Berufungen auf die Geschichte zum Ausdruck. So wird Aristoteles angeführt. Dann bezeugen Diodor und Plutarch, daß Standbildern von Männern, die Wohltäter des Volkes waren, göttliche Ehren erwiesen wurden (112r). Von Plato bringt Simeon den Vergleich der jugendlichen Herzen mit Wachs. Aus der griechischen Mythologie wird die Damokles-Sage erzählt, deren Held an der reichen Tafel saß, über sich das Schwert hängen sah und darum traurig über den Tod nachdachte (120'r). Vom Leben sagt der Polocker einmal, es sei kein Eliseisches Gefilde, erklärt das Wort aber nicht weiter. Die meisten Anekdoten aus der Antike bringt er in den Grabreden.

Die Ägypter stellen beim Gastmahl das Bildnis eines Leichnams auf, um sich an die Kürze des Lebens zu erinnern (122'r). Von einem gewissen Simonides gibt er den Ausspruch wieder: „Der Jahre durchlebte ich viele an Zahl, aber eine sehr kurze Zeit!“ (126'r). Der

[109] *Bilećkyj*, S. 640.

Kaiser Titus fragte sich jeden Abend, ob er etwas Gutes getan habe, wenn nicht, rief er aus: Ein verlorener Tag! Diogenes kennt er, der auf dem Markt einen Menschen mit der Laterne suchte (113'). Von Thales bringt er die köstliche Erzählung, wie dieser beim Gehen in den Anblick des Himmels versunken, in eine Grube fällt und darum von einer alten Frau verspottet wird (112'r). Das längste Zitat wird von dem Geschichtsschreiber Hermogenes übernommen, doch wie die meisten anderen ohne genauere Quellenangabe. Danach gingen einmal fünf Philosophen an das Grab Alexanders des Großen, um dort Betrachtungen über die Vergänglichkeit aller irdischen Macht und Herrlichkeit anzustellen und Alexanders einstige Größe mit seinem jetzigen Zustande zu vergleichen (127'r). Ein zweites Mal erwähnt er von Alexander, daß er sich glücklich pries, zu Zeiten des Aristoteles zu leben (241r); ein drittes Mal, daß jener den Achill glücklich pries, weil er in Homer einen Sänger seiner Tapferkeit und seines Ruhmes gefunden habe (353r); und ein viertes Mal gibt er die Erzählung des Ambrosius wieder, wonach einst beim Opfer ein Funken auf Alexanders Schulter fiel und ihn sehr verbrannte; dieser aber bewegte aus Ehrfurcht weder die Schultern noch weinte er (76'r). Auch Vergils Äneis kennt er.

Einen Teil der klassischen Schriftsteller hatte Simeon auf dem Kolleg in Kiev aus ihren Werken selber kennengelernt, da sie dort zum Unterricht benutzt wurden. Zur Ausschmückung der Predigten aber mit Anekdoten standen ihm auch die großen, schon früher erwähnten Sammelwerke, die die Barockzeit auf allen Gebieten geschaffen hatte, zur Verfügung.

So finden wir wiederum in der „Acerra Philologica“ Herodots Bericht über „der Egyptier Gebrauch bey Gastereyen“,[110] die Gewissenserforschung des Kaisers Titus an jedem Abend,[111] Diogenes sucht auf dem Markt Menschen,[112] Thales stolpert in die Grube[113] und das Zitat aus Hermogenes über den Diskurs der Philosophen.[114] Letzteres ist etwas verändert, da es sich dort um dreizehn große Herren handelt, deren Betrachtungen über Alexanders einstige Herrlichkeit jedoch ganz ähnlich wie bei Simeon sind. Die Parallele zu des Polockers Fragen: „Wo ist Heraklit, der Beweiner ihrer Eitelkeit, wo Demokrit, der Verächter der Welt?“ lautet in „Acerra“: „... denn Heraklit hat allezeit geweynet und Demokritus hat allezeit gelachet.“[115] Gerade diese beiden Männer werden in der Barockliteratur oft genannt.

[110] Acerra, S. 653.
[111] Acerra, S. 7.
[112] Acerra, S. 38.
[113] Acerra, S. 234.
[114] Acerra, S. 24 f.
[115] Acerra, S. 129.

Aus der christlichen Zeit erzählt Simeon ziemlich ausführlich nach Flavius Josephus die Schandtaten des Herodes, seinen Mord an den Hohenpriestern, dem Hohen Rat und den 70 Mitgliedern des Sanhedrin, an seinem Schwager und an allen Nachkommen des Stammes David, den Mord von 14 000 unschuldigen Kindern und sogar am eigenen Sohn, so daß der Kaiser Augustus sagte, es wäre besser, ein Schwein des Herodes als sein Sohn zu sein. Schließlich wird sein schreckliches Ende erzählt (175 f.). Als Quelle können ihm die Bücher des Flavius Josephus, insbesondere sein „Jüdischer Krieg", vorgelegen haben, den es seit 1050 in russischer Übersetzung gab.[116]

Mehrfach erwähnt wird der Kaiser Konstantin, sein Sieg über Maxentius im Zeichen des Kreuzes, die Kreuzauffindung durch Helena und die Erbauung der Peter-und-Pauls-Kirche in Neu-Rom, bei der jener mit eigenen Händen den Platz für den Grund ausgegraben und auf seinen königlichen Schultern zwölf Körbe voll Erde weggetragen haben soll (41r ff. und 81'r). Über Kaiser Theodosius den Kleinen wird, so berichtet der Polocker, in den Konzilsakten von Ephesus erzählt, daß er die Waffen und das königliche Diadem ablegte, wenn er ins Gotteshaus ging (75'). Ferner habe er wegen seiner Söhne Honorius und Arcadius an Gratian geschrieben und ihn gebeten, ihm einen tüchtigen Lehrer zu senden. Gratian habe den Brief an Papst Damasus gesandt und dieser ihm darauf den Arsenius als Lehrer geschickt (241r). Ein anderes Ereignis aus der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte ist die Befreiung des Kreuzes Christi aus der Hand der Perser durch Kaiser Heraklius, der es selber in die Kirche hineintragen wollte, aber es nicht von der Stelle bewegen konnte, bis er seine königlichen Gewänder ablegte (137r). Diese Erzählungen aus der christlichen Geschichte hat Simeon ohne Zweifel aus den Menäen der Liturgie geschöpft.[117]

Die Ausschmückung der Predigten mit Geschichten finden wir auch bei Radyvylovśkyj und Javorśkyj, sogar in noch größerem Maße als bei Simeon. *Markovskij* führt die Beispiele aus den Predigten des ersteren an, jedoch finden wir dort kein einziges, das bei Simeon verwandt wäre.[118]

Eine Zeit, die in der bildenden Kunst in mythologischen und geschichtlichen Darstellungen schwelgte, wollte auch in der Predigt nicht darauf verzichten.

---

[116] Zu Flavius Josephus: *W. Bienert*, Der älteste nichtchristliche Jesusbericht, Josephus über Jesus unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen Josephus, Halle 1936.

[117] Im Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, hrsg. von *A. von Maltzew*, Berlin 1901, Bd. II, findet sich S. 332 die Erzählung von Konstantin.

[118] *Markovskij*, S. 95 ff.

3. Geschichtliche Erzählungen.

a) Alte russische Geschichte. Unter den vielen Gottesmännern, denen die Predigten des „Geistigen Abendmahls" gewidmet sind, befinden sich neun russische Heilige. Über geschichtliche Daten und Ereignisse erfahren wir in ihrer Lebensbeschreibung sehr wenig. Eine Jahreszahl wird an keiner Stelle erwähnt. Da das Heiligenleben paränetisch behandelt ist und andere Gesichtspunkte ausscheiden, hören wir nur nebenher etwas aus der russischen Geschichte und dem Wissen, das Simeon von ihr hatte.

Nach seiner Darstellung ist das Christentum zum erstenmal durch den Apostel Andreas nach Rußland gelangt, der in Europa vor allem die Länder der „grausamen Skythen" durchzog und auch in Kiev predigte. Simeon erwähnt sodann einen Erzbischof Michael, der zur Zeit der Fürsten Dir und Askold zur Bestätigung der Wahrheit seines Glaubens das Evangelienbuch ins Feuer warf, ferner daß die hl. Olga die Taufe annahm und „einige mit ihr".

Am ausführlichsten wird das Leben des Großfürsten Vladimir beschrieben. Durch Kyrill den Slavenapostel lernt er das Christentum kennen. Er hört von Christus, „dem schrecklichen Richter", und gerät in heilsame Furcht. Er sendet Boten nach Konstantinopel, um den Glauben besser kennenlernen zu können. Von den Kaisern Konstantin und Basilius erbittet er deren Schwester Anna zur Frau; jedoch wird ihm bedeutet, daß ein Ungläubiger keine christliche Frau heiraten könne. Er verspricht sofort, die Taufe anzunehmen, und entsagt allem Irrtum. Aber der „Neider der Rettung des Menschengeschlechtes" sucht ihn von seinem Vorhaben abzubringen und läßt ihn erblinden, um ihm den Zorn der Dämonen vorzuspiegeln. Die Prinzessin Anna läßt ihm darauf sagen, daß er durch die Taufe das Augenlicht zurückerhalten werde, und so geschieht es tatsächlich. „So wird der ungläubige Mann durch die gläubige Frau gerettet." Er nimmt in der Taufe den Namen Basilius an, verbietet die Götzenbilder und die heidnischen Opfer im ganzen Lande, und sein Volk wird christlich. Von dem Morde des Sohnes Vladimirs Svjatopolk an seinen Brüdern Boris und Gleb hören wir nur, daß diese beiden Söhne unschuldig ihr Blut vergossen und zum Opfer gebracht wurden.

Wahrscheinlich hat Simeon zu diesen Angaben in seiner Vladimir-Predigt die Nestor-Chronik benutzt. Darin findet sich die Erzählung von Andreas in Kiev.[119] Unter dem Jahre 6374 (866) werden Dir und Askold genannt, jedoch nicht ein Erzbischof Michael.[120] Diese Erzählung fehlt. Über Olga wird unter dem Jahre 6463 (955)

[119] Nestor-Chronik, St. Petersburg 1910, S. 7/8.

[120] Nestor-Chronik, S. 20.

berichtet,[121] über Vladimir unter dem Jahre 6494 (986).[122] „Durch Kyrill lernte er das Christentum kennen" ist falsch. Unter 6496 (988) findet sich in der Nestor-Chronik eine politische Geschichte, worin die Rede von einem Philosophen ist.[123] Dieser war ein christlicher Prediger, aber nicht Kyrill der Slavenapostel. Wahrscheinlich benutzte Simeon noch spätere Chroniken, da er Stoff bringt, der in der Nestor-Chronik nicht enthalten ist.

Von anderen russischen Heiligen wird in eigener Predigt gefeiert Antonij, der Höhlenbewohner (um 1020), der nach der Darstellung der „Večerja duševnaja" wegen seiner Liebe zur Armut auf den Berg Athos ging und von seinem Abt später nach Kiev gesandt wurde, um dort die gleichen Ideale wie auf dem Athos zu verwirklichen.

Der Abt des Kiever Höhlenklosters Feodosij († 1091) entsagt schon in jungen Jahren trotz des Widerstandes seiner Eltern der Welt. Er läßt sein Haus und seine Verwandten in Kursk zurück und geht nach Kiev zum hl. Vater Antonij, wird Mönch und später Vorsteher.

Sergij, den Wundertäter und Abt von Radonež (1314—1392), nennt Simeon einen guten Vorsteher und erzählt seine Weissagung von dem Sieg des Großfürsten Dmitrij über die Agaraner. Von der Gründung des Troice-Sergievo-Klosters durch ihn und von seinem engen Verhältnis zum Metropoliten Aleksej erfahren wir nichts.

Im Leben dieses Aleksej spiegelt sich der gewaltige Einfluß, den dieser Mann zu seiner Zeit sogar auf die Tataren hatte, lediglich in der Erwähnung seines Wunders an der Frau des „skythischen"[124] Herrschers Žanibek wieder, die er von ihrer Blindheit heilte.

Der ehrwürdige Vater Savva von Zvenigorod verläßt mit acht Jahren die Welt und tritt ins Kloster Flavian ein. Zu Fuß erscheint er vor dem Wundertäter Sergij und bittet ihn um Unterweisung. Er zieht sich dann in die Wüste zurück und führt ein abgetötetes Leben. Andere Mönche kommen zu ihm, stellen sich unter seine Leitung und bauen sich Zellen.

Von Petr, dem Metropoliten von Moskau, der um 1300 den Metropolitensitz von Vladimir nach Moskau verlegte und dort den berühmten Uspenskij-Sobor erbaute, hören wir nur, daß er mit sieben Jahren schon in der Schrift erfahren war, Mönch, Priester und Bischof wurde und manche Wunder wirkte.

Eine geschichtliche Reminiszenz findet sich sodann im Leben des Metropoliten Iona († 1461), „der Isidor und das lateinische Schisma

121 Nestor-Chronik, S. 59 f.
122 Nestor-Chronik, S. 85 f.
123 Nestor-Chronik, S. 106 f.
124 „Skythe" ist Sammelbezeichnung für verschiedene Völker. Es ist auch gleich „Hagar-Nachkomme" (Agaraner), d. i. „Mohammedaner".

nicht aufnahm". Isidor war ein gelehrter Grieche, der, zum Metropoliten erhoben, bald nach Italien reiste und sich an den Unionsverhandlungen mit Rom beteiligte. Als er 1441 nach Moskau zurückkehrte, fand er dort wenig Anklang für die Vereinigung der Kirchen, wurde vielmehr verhaftet und abgesetzt. Als Nachfolger wurde der Bischof von Rjazań, Iona, gewählt, der sich in dem von Simeon oben gekennzeichneten Sinne verhalten hatte.

Etwas mehr deutet er von dem traurigen Schicksal des Metropoliten Filipp an, der es gewagt hatte, Ivan IV. entgegenzutreten und ihm wegen seines Lebenswandels Vorwürfe zu machen, der dann abgesetzt, ins Otroč-Kloster nach Tveŕ verbannt und 1570 erdrosselt wurde. Simeon sagt von ihm: Er fürchtete sich nicht vor den Starken, sondern sagte ihnen die Wahrheit und mahnte sie zur Buße. Er fürchtete keine grausame Drohung und keine schimpfliche Verbannung, nicht einmal den Tod, sondern verkündete die Wahrheit bis zuletzt.

Geschichtliche Ereignisse werden neben den eben behandelten nur noch in den Predigten über die beiden heiligen Ikonen der Gottesmutter von Vladimir und des Christusbildes von Edessa erwähnt. Als Quellen werden wiederum Chroniken und vor allem die Menäen gedient haben.[125] Das Bild Mariens hat sich nach Simeons Darstellung ganz früher in Kiev befunden, dann ist es vom Großfürsten Andrej Bogoljubskij auf einer Reise nach Großrußland mitgenommen worden und nach Vladimir gekommen (um 1170). Auf dem Kriegszug gegen die Bulgaren wirkte es einige Jahre später große Wunder. Unter dem Großfürsten Dimitrij Georgevič[126] wird die Stadt und die Kirche durch Batu verbrannt, das Bild aber bleibt wunderbarerweise unversehrt (1237/38). Auf Befehl des Großfürsten Vasilij Dmitrievič wird es beim Angriff des „skythischen" Caren Temiraxak nach Moskau gebracht.[127] Dann spielt es nochmals eine Rolle beim Angriff der Goldenen Horde, die Chan Achmat gegen den Caren Ivan III. um 1480 führt. Der Chan kommt bis zum Flusse Ugra und nimmt viele Menschen gefangen. Er wird jedoch auf Fürbitte Mariens verjagt.

b) Zeitgeschichte. Von größerem Interesse sind für uns die geschichtlichen Ereignisse, die Simeon aus seiner Zeit berichtet. Er lebte in Moskau unter der Herrschaft des Caren Aleksej Michajlovič, der von 1645—1675 regierte, und dessen Sohn Feodor Alekseevič, der von 1676—1682 die Regierung führte. Es war eine an geistigen und politischen Unruhen reiche Zeit. Auch in der „Večerja du-

---

[125] Im Menologion, zit. Ausgabe Bd. II, S. 339, wird die Geschichte des Vladimirschen Bildes erzählt, S. 743 die des Bildes von Edessa.

[126] Nach *S. F. Platonov*, Geschichte Rußlands, Leipzig 1927, handelt es sich um Jurij Vsevolodovič (S. 98).

[127] Nach *Platonov* (S. 124) handelt es sich wohl um Tamerlan (um 1420).

ševnaja" spiegeln sich diese Ereignisse, wenngleich gebrochen und vom Standpunkt Simeons aus gesehen, wider. Vor allem gab es im kirchlichen Leben der damaligen Zeit viele Erschütterungen, namentlich durch den Schriftstreit und die Revision der kirchlichen Bücher unter dem Patriarchen Nikon. 1645 und 1666 hatten zwei Konzilien der russischen Kirche die Notwendigkeit und Berechtigung der Durchsicht der liturgischen Bücher und die Notwendigkeit der Beseitigung alter Fehler bestätigt. Die Gegner der Neuerung, geführt vor allem vom Protopopen Avvakum, hatten vielerorts Anhänger, die den „Alten Glauben" wollten und gegen die neuen Bücher und Gebräuche protestierten. So entstand großes Ärgernis, einige Klöster nahmen die Erlasse der Konzilien an, andere verneinten sie. In einer Predigt Simeons über die Heilige Schrift spüren wir diese Erregung durchklingen.[128] Er weist im ersten Teil die Nützlichkeit der Schriftlesung für jedermann nach und empfiehlt sie für alle, dann aber kommt er im zweiten Teil auf die Gefahren der Schriftlesung zu sprechen. So wie jemand, der des Schwimmens unkundig ist, nicht nach Perlen tauchen kann, sofern er nicht ertrinken will, so kann auch der, der in der Heiligen Schrift nicht erfahren ist, nicht nach den Perlen der göttlichen Geheimnisse in der Tiefe der Schrift suchen. Viele sind durch falsche Schriftauslegung zu Häretikern geworden. Er nennt Arius, Nestorius, Sabellius und Macedonius. Unersättliche Ruhmsucht dieser Welt! Unverschämte Verwegenheit! ruft er aus. Er schiebt also seinen Gegnern, wie es scheint, diese Motive für ihr Vorgehen unter. Viele lassen sich von Blinden führen, klagt er. Schon Hieronymus kenne dieses Übel zu seiner Zeit. Auch heute fänden sich solche, die sich Lehrer nennen und Schüler genannt werden müßten. Sie betören die Menschen mit süßen Reden, sagt Simeon, meinen, es seien Gebote Gottes, was sie vortragen, und beachten nicht, was die Propheten und Apostel darüber schreiben. Sie führen den Beweis nur nach ihrem eigenen Verstand. Es reden über das Wort Gottes die Erwachsenen und die Kinder an den unpassendsten Orten, sogar in den Wäldern (die bedrängten Altgläubigen flüchteten teilweise vor den Verfolgungen in die Wälder), auf den Märkten die Viehtreiber, um nicht zu sagen, in den Schenken die Betrunkenen. Törichte Weiber zanken sich mit ihren Männern herum und widersprechen der Kirche. Den Weltmenschen wie den Mönchen geziemt es, sich belehren zu lassen. Lehren kann nur der, welcher den Schlüssel des Verständnisses und die Macht zu lehren hat. Simeon beweist dann die Schwierigkeit des Schriftverständnisses (1' ff.).

Auf jeden Fall erkennt man aus der kurzen Wiedergabe dieser Worte die Ausdehnung des damaligen Schriftstreites und die Ansicht

---

[128] Nach Anmerkung der Kladde wurde diese Predigt am 8. April 1674 im Auftrag des Metropoliten Paul geschrieben. *Popov*, S. 63.

der kirchentreuen Partei über ihre Gegner. Simeon ist ja auch der Verfasser des „Žezl pravlenija“ und kennt die Verhältnisse durch die Gespräche mit den Häresiarchen aus nächster Nähe.

Um die liturgischen Bücher zu verbessern, war es notwendig geworden, auf die griechischen Originale zurückzugehen. Darum waren schon unter den Vorgängern Nikons auf dem Patriarchenstuhl Verbindungen mit griechischen Gelehrten angeknüpft worden. Gelehrte Priester waren von Rußland hinübergeschickt und von Griechenland herübergeholt worden. In Moskau weilten häufig griechische Bischöfe und Mönche zu Besuch, die bei der Durchsicht der Bücher mitarbeiteten. Auf dem Höhepunkt des Kampfes 1666 waren vom Caren zwei griechische Patriarchen, Paisij von Alexandrien und Makarij von Antiochien, nach Moskau gerufen worden, um auf dem Konzil die Frage der Bücher, die die ganze Orthodoxie anging, zu klären. Am 21. Dezember, dem Fest des Metropoliten Petr von Moskau, und am Weihnachtstage dieses Jahres hat Simeon in Gegenwart der beiden Patriarchen des Ostens gepredigt. Er preist den Caren glücklich, weil er die Reliquien des hl. Petr sein eigen nennt und auf dessen Fürbitte die beiden Patriarchen glücklich die weite Fahrt gemacht und den Wunsch seines Herzens erfüllt haben, nach Moskau zu kommen. „Sie kamen, da sie von einer Krankheit in der Herde Christi hörten, und verließen als gute Hirten die gesunden Schafe, um die kranken zu heilen, um die unfruchtbaren Rebzweige auszuschneiden und einen fruchtbaren Baum zu pflanzen (150’ ff.).“ In der zweiten Predigt am Weihnachtstage (154’ ff.) verbreitet er sich besonders über die griechische Sprache. Er ruft den Zuhörern zu: „Ihr habt die Weisheit verlassen, die griechische Sprache, in der ihr die Erleuchtung des Evangeliums empfangen habt.“ Er weist auf nichtkatholische Völker des Westens hin, die allein wegen der Weisheit der griechischen Sprache diese behalten haben und lehren; er sagt, daß die armenischen Christen niemanden zum Priester weihen, der nicht Griechisch versteht, und daß einige orthodoxe Völker beim Gottesdienst den Cherubinischen Hymnus auf Griechisch singen — eine geradezu oberflächliche Gräkomanie war in der ganzen Tätigkeit Nikons zum Ausdruck gekommen[129]; er wendet sich dann öffentlich an den Caren und redet ihn an: Wir wissen, daß du ein warmer Förderer der Weisheit bist — der Car hatte eigens die Druckerei in seine Nähe, „nach oben“, verlegen lassen! Er bittet ihn, griechische Schulen einzurichten, in denen Griechisch wie Slavisch gelehrt wird, und tüchtige Lehrer auszusuchen, und verspricht ihm hundertfältige Frucht von diesem Werk. Tatsächlich gab es in Moskau zur damaligen Zeit einen großen Zustrom fremder Gelehrter und Mönche; denn schon vor Simeon hatte Paisij Ligarides,

[129] *R. Jagoditsch,* Das Leben des Protopopen Awwakum, Berlin 1930, S. 45.

der Metropolit von Gaza, dem Caren zur Überwindung des Schismas guten Unterricht als bestes Mittel empfohlen.[130]

Zwei Schulen bestanden in Moskau. Die erste hatte ihren Sitz im Čudov-Kloster; an ihr lehrte Epifanij Slavineckij im konservativen Geiste. Er war 1649 mit Arsenij Satanovskij aus Kiev gekommen, denn Car Aleksej Michajlovič hatte sich zweimal mit der Bitte dorthin gewandt, Gelehrte nach Moskau zu schicken. Damals herrschte in Kiev noch die griechisch-slavische Bildung vor. Sie vertrat auch der Mönch Evfimij, der als Schüler Epifanijs im Čudov-Kloster lebte. Mit Simeon kam 1663 ein Vertreter der neuen Richtung aus der Kiever Schule, die auf dem Lateinischen und der westlichen Bildung aufbaute. Er unterrichtete an der Zaikonospasskaja-Schule und nach ihm sein Schüler Silvester Medvedev.[131] Evfimij verurteilte sehr scharf den „Kranz des katholischen Glaubens" und warf Simeon Häresie vor, auch tadelte er, daß die Vulgata statt der Septuaginta oder der slavischen Übersetzung benutzt wurde,[132] und machte sich über die scholastischen Gedanken lustig. Als 1666 die griechischen Patriarchen nach Moskau kamen, erschien Simeon bei ihnen zur Begrüßung und ersuchte sie um Hilfe für seine Schule und seine Bildungsrichtung. In ihrem Auftrag hielt er dann die geschilderte Rede und fand beim Caren Unterstützung in seiner Sache.

Außer von religiösen war die Regierungszeit Aleksej Michajlovičs von vielen innerpolitischen Erschütterungen betroffen. Schon 1648 war es zu einem blutigen Aufstand von mehreren Tagen unter dem niederen Volke gekommen, das sich gegen die Erpressungen und Ungerechtigkeiten des Carengünstlings Morozov wandte. Im folgenden Jahrzehnt wurde durch militärische Operationen und den Ausbruch einer furchtbaren Pestepidemie die finanzielle Lage der Regierung so mißlich, daß sie eine Inflation herbeiführte, die für das Volk eine große Teuerung im Gefolge hatte. 1662 kam es zu einem größerem Aufstand, der nur mit Waffengewalt niedergeschlagen werden konnte. Viele Aufrührer wurden getötet. Die Schuld an der immer wieder zu solchen Ausbrüchen führenden Unzufriedenheit der Massen wurde, wie es scheint, auch der Geistlichkeit in die Schuhe geschoben. Wir besitzen nämlich eine Predigt Simeons an die Priester zur Zeit eines Aufstandes und an die Bojarendiener, verlesen im Jahre 1672 (163' ff.). Es sei dem Caren und dem Patriarchen Ioasaf (seit 1667 Nachfolger Nikons) bekannt geworden, daß durch die Schuld und Nachlässigkeit, ja sogar durch das schlechte Beispiel mancher Priester viele gedankenlose Leute vom Wege der Wahrheit

[130] *Pypin*, Bd. II, S. 327.
[131] *Smencovskij*, S. 18 ff.; Pypin, S. 332.
[132] *Smencovskij*, S. 395 Anmerkung, und *Pypin*, S. 331.

abgewichen seien. Durch unziemende Reden sei die Einheit der Kirche zerrissen worden. Viel Böses sei entstanden: Zauberei, Mord, Diebstahl, Trunkenheit, Raub und schlechte Spiele. Die Sorglosigkeit der Priester sei daran schuld, daß viele gegen den Herrscher die Waffen ergriffen hätten und es zur Tötung und Quälerei vieler Unschuldiger gekommen sei. Sie müßten Atamane heißen, Anführer zum Mord. Auf welchen speziellen Aufstand sich diese Predigt bezieht, läßt sich schwerlich feststellen.[133]

Auch Hinweise auf die Bedrängnis durch äußere Feinde finden sich dreimal. Eine Predigt zur hl. Eudoxia schließt mit der Bitte um Hilfe gegen die Türken und Agaraner, gegen den dreimal verfluchten Mohammedaner, der das russische Volk bedrängt, Städte zerstört, Leute gefangen nimmt und gegen das bewaffnete Heer vorgehen will (168'). Ferner befinden sich unter den Gelegenheitspredigten zwei Ansprachen an Soldaten, und zwar die erste an das am Don unter Führung des Edlen vom Carenrat versammelte Heer gegen die Agaraner[134] (86'r) und die zweite an das Zaporoger Heer, das gegen die Türken und Tataren kämpfen sollte (93'r). Die Predigt Simeons vor dem Heere am Don fand aus Anlaß der Überbringung einer Ikone der Gottesmutter ins Heer statt und die Ansprache an das Zaporoger Heer aus Anlaß der Überbringung der Ikone des hl. Aleksej. Mit den Türken war Rußland durch den Streit mit Polen um die Ukraine in Krieg geraten. Die Türkei bedrohte 1672 Moskau mit einem Kriege. Der Car traf Abwehrmaßnahmen, aber es kam nur zu kleineren Gefechten am linken Dneprufer. Der Frieden wurde erst 1682 geschlossen.[135]

Wenngleich Simeon nicht viele Tatsachen aus der russischen Geschichte bringt, so ist doch die Bemerkung *Popovs* übertrieben: „Was insbesondere die russische Geschichte angeht, so benutzt sie der Polocker nicht. Nur einmal erwähnt er Askold, Dir und Olga als die Begründer des Christentums in Rußland.“[136] Simeon wollte als Priester in seinen Predigten zu allererst dem Religiösen dienen, und darauf war seine ganze Unterweisung eingestellt.

Eine Betrachtung des Inhalts der Predigten in der „Večerja duševnaja“ zeigt nach allem, wie unberechtigt der Vorwurf der russischen Literarhistoriker ist, daß Simeon lebensfremd, schematisch und ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse des Volkes gesprochen

---

[133] Auch die ausführliche Aufzählung der Ereignisse des Jahres 1672 bei *Kostomarov* berichtet nichts von solchen Aufständen. Vielleicht handelt es sich um einen Druckfehler in der Jahreszahl, so daß die Inflationsunruhen des Jahres 1662 oder vielleicht der Aufstand von Sten'ka Razin 1670/71 gemeint sind.

[134] In der Handschrift trägt sie die Bemerkung: Scripsi anno 1673 May 5. *Popov*, S. 54.

[135] Vgl. *Platonov*, a. a. O., S. 223.

[136] *Popov*, S. 79.

habe (vgl. S. 91 ff.). Es ergibt sich vielmehr, daß seine Ausführungen sowohl aus dem Gedankengut seiner Zeit schöpfen als auch die Ereignisse der Umwelt widerspiegeln und behandeln. Durch zahlreiche Beispiele aus der Natur und durch Erzählungen aus alten und neuen Tagen fesselt er die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer und predigt doch letzten Endes wesentlich in den Gedanken und im Geiste der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und der Liturgie. So wird das Ansehen begreiflich, das er bei seinen Zeitgenossen gehabt haben muß, und es erklärt sich, warum er vom unbekannten Priestermönch bis zum Hofprediger des Caren aufsteigen konnte.

Nationalismus und Theologie bei Nichifor Crainic.

(Zu seinem 50. Geburtstag.)

Von

Vasile BĂNCILĂ, Bukarest.

Nichifor Crainic, geb. 1890 als Sohn eines landlosen Hintersassen an der unteren Donau, ist gegenwärtig (nach Studien in Rumänien und Wien) ord. Professor für orthodoxe Theologie an der Universität Bukarest.

Seine Tiefenwirkung auf die rumänische Jugend und Öffentlichkeit beruht zunächst auf dem volkssozialistischen Inhalt seiner Zeitschriften („Calendarul", seit 1932; „Sfarma-Piatra" = Felsenzermalmer, seit 1935). Seit 1926 ist *Cr.* Schriftleiter der großen rumänischen Zeitschrift für Literatur und Kunst „Gandirea" = Das Denken. Um das Blatt hat sich der sogenannte Gandirea-Kreis gebildet, dem unter Ausschluß von Nichtariern die angesehensten rumänischen Schriftsteller und Denker angehören.

Auf wissenschaftlichem Gebiet wurde *Cr.* durch seine beiden national-theologischen Arbeiten „Puncte cardinale in haos", 1936, und „Ortodoxie si Etnocratie", 1938, bekannt. In beiden Büchern versucht *Cr.* die volkskirchliche Theologie in seinem Volke heimisch zu machen und den ökumenischen Humanismus aufzulockern.

Sehr bedeutsam ist seine Wirkung als Redner und Lehrer; seine Vorlesungen sind — nicht nur von Studenten der Theologie — überfüllt; sein tiefer, sittlicher Ernst macht ihn zu einem geistigen Führer patriotischer Volksmassen.

Die Ideen *Nichifor Crainics*, die vor allem in seinen Büchern „Orthodoxie und Ethnokratie" und „Kardinalpunkte im Chaos" enthalten sind, stellen in der Entwicklung der Lehre vom rumänischen Wesen einen wesentlichen Abschnitt dar.

In der rumänischen Kultur und Gesellschaft hat der Nationalismus zum großen Teil dasselbe Schicksal wie im Westen erlebt. Auch wir haben einen vorwiegend weltlichen Nationalismus gehabt. Auch bei uns wurde die Vergangenheit zur Sicherung eines volkhaften Bewußtseins nicht genügend verwertet. Aber das Echo des Bodens war bedeutungsvoller. Ein Land von Bauern, mit noch ausgedehnten Räumen, haben wir oft die Überlegenheit über den Westen gehabt, mit den Geheimnissen des Bodens noch in Verbindung zu stehen. Jetzt aber beginnen sich infolge des Eindringens der bürgerlichen Zivilisation in dieser Hinsicht auch bei uns die Dinge zu ändern. So sind allgemein gesprochen die Probleme und Verpflichtungen, die

sich dem rumänischen Nationalismus stellen, dieselben wie auch für den europäischen Nationalismus: Verchristlichung, Verbindung mit der Geschichte und Verbindung mit dem Boden. Und hier beginnt und ordnet sich der Beitrag von *Nichifor Crainic* ein. Er antwortet auf diese drei Imperative des neuen Nationalismus in beredter Weise. In der geschichtlichen Rechtzeitigkeit dieser Antwort und in dem überragenden Talent, mit dem er diese Antwort erteilt, bestehen die Bedeutung und der Wert seiner Doktrin.

*

Es mögen viele Gründe *Nichifor Crainic* veranlaßt haben, diese Antwort einer doktrinären Synthese zu geben. Wir denken aber vor allem an eine gewisse angeborene Einstellung seines Wesens, die den ganzen Sinn seines Lebens festgelegt hat. An einer sehr charakteristischen Stelle erzählt er bedächtig und ergreifend, wie er das Kind eines Fronbauern war, wie er vom ganzen ausgedehnten rumänischen Boden nichts besaß und sich doch von Anfang an und für immer als geistiger Besitzer dieses Bodens betrachtete. „Ich bin kein Landwirt, weil ich in diesem Land nicht einmal die Furche einer Scholle besitze. Man hat mir in der Literatur gesagt, ich sei ein Dichter des Bodens. Jene ‚Heimatlichen Ebenen' und ‚Gaben der Erde', die ich in Versen darzustellen suchte, waren niemals die meinen oder die meiner fronbäuerlichen Eltern. Aber zusammen mit ihnen habe ich bis zu meinem 18. Lebensjahr auf dem Gut des stets abwesenden Bojaren und des hauptsächlich durch die Peitsche des Großknechts stets anwesenden Gutspächters gearbeitet. Ich trage für mein ganzes Leben am kleinen Finger der Linken den Schnitt der Sense und an der Fußsohle das Zeichen der Hacke. Ich dachte damals nicht daran, mich gegen dieses feindselige Geschick zu empören. Ich betrachtete mich im Gegenteil durch eine grenzenlose Liebe ohne Interesse als den moralischen Eigentümer des ganzen urväterlichen Bodens." Zahlreich waren und sind unter den Intellektuellen die Bauernsöhne, aber wieviele haben in diesem Maße das Gefühl vom idealen Besitz des Bodens unseres Landes gehabt? Im Gefühl des Ausgleichs, das er durch dessen Erhöhung bis zum Grad des moralischen Besitzes erreichte, hat er seinen von Grund auf vorhandenen Edelmut bewiesen. Diese leidenschaftliche und ursprüngliche Gemütseinstellung gegenüber dem Raum des Landes bildet einen Teil seines „moralischen Apriorismus", der im Verein mit anderen Elementen die nachfolgenden Erlebnisse seines Lebens gestalten sollte. Sie ist die Dimension für die Kristallisation und Polarisation seiner übrigen Gefühle und Ideen oder eine dieser Grunddimensionen. Daher ist er in die Dichtung mit seinen „Gaben des Bodens" in seiner Eigenschaft als mächtiger moralischer Großgrundbesitzer, in die Ideologie aber mit der geistigen Doktrin der „Ethnokratie" eingetreten,

die in eindrucksvoller Weise von diesem Boden inspiriert und dazu bestimmt ist, ihn zu verteidigen.

Der Sinn von *Crainics* Leben, sein Schicksal wurde von dieser Haltung bestimmt, die sein tiefstes Ich gegenüber der „moralischen Landschaft“ des Landes in einem so überwältigenden Maß eingenommen hat, daß ein Werk nicht ohne dies anfängliche Wunder seines Unterbewußten verstanden werden kann. Wenn wir aber nach Unterstreichung dieser ersten Einstellung die wichtigeren Faktoren erkennen wollen, die an der Synthetisierung von *Crainics* Doktrin mitgearbeitet haben, so halten wir dafür, daß es drei an der Zahl sind: der Dichter, der Bauer und der Theologe.

Den Dichter erkennt man auf jeder Seite von *Nichifor Crainics* Lehre, und viele seiner Darlegungen nehmen unwillkürlich die Form von Gedichten an, ohne etwas von der Strenge ihres Gehaltes zu verlieren, so als ob es dem Verfasser leichter wäre, sich in der Dichtung auszudrücken als in der gewöhnlichen Prosa, die allen zur Verfügung steht. Der Stil von *Crainics* Sätzen ist einzigartig in unserer Publizistik. Sie haben etwas Kräftiges und Musikalisches, etwas Männliches und Zartes zugleich. Sie fließen gleichsam in weiten Landschaften, wie es der Băragan[1] seiner Kindheit ist, und sind reich an Windungen, in denen gleichwohl eine organische Symmetrie vorhanden ist.

Dann erkennt man den Dichter in der Prophetie seiner Vision. Es ist ein Lieblingsgedanke *Nichifor Crainics*, daß die Dichter eine prophetische Rolle in der Geschichte der Menschheit und in der Entwicklung der Völker spielen. Es ist natürlich von solchen Dichtern die Rede, in denen die Zeiten vorweggenommen sind, die mit der Gemeinschaft des Lebens einen gemeinsamen Körper bilden, und nicht von Dichtern, die ihre streng ichhaften Erlebnisse besingen. Diese durch dichterische Vorwegnahme verwirklichte Prophetie wird heute bei uns gerade durch *Nichifor Crainic* vertreten. In seinem nationalistischen Denken hat der Dichter seine Vorwegnahme niedergelegt. Seine Doktrin hat so auch durch die Intuitionen Antriebe gewonnen, die ihm der Schwung seiner dichterischen Erkenntnisse gab.

Aber die bedeutendste Rolle des dichterischen Denkens in der Doktrin *Crainics* besteht im Erfassen des Wesens des Volkhaften und seiner Deutung.

Seit langer Zeit bemühen sich die Männer der Wissenschaft, die volkhafte Wirklichkeit in einer Formel festzulegen. Nach *Nichifor Crainic* ist die volkhafte Wirklichkeit die Kulturgemeinschaft, die sich auf Grund des Bewußtseins von der Identität in der Zeit und

---

[1] Băragan heißt die Steppenlandschaft an der unteren Donau zwischen Bukarest und Brăila (Anm. des Übersetzers).

der Homogenität im Raum gebildet hat und die zum Gefühl des moralischen Besitzrechtes jedes einzelnen am ganzen öffentlichen Erbgut führt und auch zum Gefühl des In-Besitz-Genommenseins jedes einzelnen durch die Gemeinschaft, der dieses Erbgut zugewiesen ist. Wie man sieht, wird das Volkhafte von *Crainic* nicht formal als eine Übereinstimmung von Willensäußerungen verstanden, von denen man nicht weiß, was sie sind, und auch nicht kühl, abstrakt als eine reine Idee, sondern dieses mehr rätselhafte und doch einleuchtende Wesen, das das Volk ist, wird, sofern es überhaupt verstanden werden kann, als ein Gemeinschaftsbewußtsein verstanden, in dem ein Gefühl herrscht, das sowohl den nationalen Zusammenhalt als auch dessen Ethik erklärt. Wer erkennt nicht in dieser Art des Verstehens die adäquate und mit einer beinahe mystischen Tiefe erlebte Intuition eines Dichters?

*

Der B a u e r, der *Nichifor Crainic* im Anfang war, ist er auch nachher geblieben, in einer verfeinerten Form, und das hat sich als zweiter Faktor für die Begründung seiner Doktrin ausgewirkt.

Für den Bauern ist der Boden ein wirtschaftlicher, ein bürgersicher Bestand, er ist aber auch ein moralischer, ein metaphysischer Bestand. Die geschichtliche Person des Bauern ist innig verflochten mit den Mysterien des Bodens, mit den kosmischen Vorgängen, mit dem ernsten und zugleich vertrauten Bild der Natur, in deren Mitte er das Licht der Sonne erblickte und in der er beinahe so wächst, wie die Pflanzen wachsen. Der Boden ist für den Bauern die Grundlage der Welt und die Grundlage der Seele, und er begreift keinen organisch geschaffenen Menschen, der sich nicht auf einen Boden stützt. Der Boden ist neben dem Himmel das grundlegende Element in der bäuerlichen Vorstellungswelt.

Diese bäuerliche Haltung wird man bei *Crainic*, allerdings verfeinert, bei vielen Gelegenheiten erkennen. Man wird sie in der Art sehen, wie er den Boden des Landes besingt, nicht nur in Versen, sondern auch in ideologischen Schriften, mit einer männlichen Schönheit, bei der man fühlt, daß von unverfälschten Werten die Rede ist, die vom Schicksal der Seele selbst abhängen. Man wird sie in der dramatischen Leidenschaft erkennen, mit der er behauptet, daß „die nationale Souveränität den Boden des Vaterlandes zum Thron hat“ und daß „keine Gesetzgebung diesen Thron zwischen Bodenständigen und Hergelaufenen teilen kann“ und „daß kein Geld der Erde den Preis der urväterlichen Scholle aufwiegt“. Der Boden ist für *Crainics* Unterbewußtsein, wenn nicht für sein philosophisches Bewußtsein, etwas metaphysisch Absolutes oder ein Teil dieses Absoluten, nämlich so wie er dies für den Bauern ist. Diese bäuerliche Vision des Bodens als Untergrund und Mutterstock des Lebens wird

man bei *Crainic* dann erkennen, wenn er im Zusammenhang mit dem sozialen Problem verlangt, daß jeder Arbeiter Boden zugeteilt erhalten soll. Hier haben wir eine typische Haltung, wie sie nur ein Bauernsohn mit dem atavistischen Instinkt für den Boden mit so tiefer Gläubigkeit haben kann.

Aber der Bauer erlebt auch die Zeit in einer viel organischeren Weise, als dies der Städter tut. Er ist nicht darauf aus, kritische Geschichte zu schreiben, ist jedoch tief und still bewegt gegenüber der Zeit, die verfließt, das ganze Dasein in den Körper der Legende einhüllend. Das kulturelle Geschichtsbewußtsein des Bauern ist tief, für ihn hat die Vergangeheit als ein Ganzes genommen größere Wirklichkeit als die Zukunft, „den Kreislauf der Zeit" fühlt er, wie wenn er ihn mit einem unsichtbaren Flügel streife; die Erinnerung und das Gedenken an die Dahingegangenen spielen eine große Rolle in seinem Leben, und die Geschichte erscheint ihm hauptsächlich als eine rhythmische Folge von Generationen, durch die ein innerer einheitlicher und ununterbrochener Strom fließt. So fügt der Bauer zur Magie des Raumes die Magie der Zeit. Sie erscheint ihm als etwas Substantielles und gleichzeitig Legendäres, als etwas zugleich Wirkliches und Verzaubertes. Wie sollte er nicht von ihr beeindruckt sein wie von einem stillen Zauber, der unser und aller Leben umfaßt?

Was den Bauern die zeitliche Dimension der Wirklichkeit erleben läßt, ist eine Anzahl bestimmter Tatsachen. So die Tatsache, daß er in seiner Familie die Schritte und die Spuren der Zeit in den paar Generationen eingeschrieben sieht, die die patriarchalische Familie beständig in sich vereinigt. Dann die Erinnerung an die Toten, ihr Kult, der seelische Kontakt mit den Gräbern, die er nach geheiligtem Brauch in gewissen Zeitabständen aufsucht und die irgendwie an der Einteilung seines geistigen Haushaltes teilhaben. Der Boden ist also für den Bauern nicht reiner Raum, sondern er ist, könnte man sagen, von der Zeit durchpulst. Das gewesene Leben ist in den Boden eingeschrieben, der Boden ist von der Zeit durchtränkt. So führt die Idee des Raumes den Bauern zur Idee der Zeit. Die Modernen haben die Zeit verräumlicht, sie haben sie mechanisiert, sie haben sie der Geschichte gegenüber sterilisiert. Beim Bauern finden wir eine entgegengesetzte Haltung: er verzeitlicht den Raum selbst, den Boden, in dem er die Ruhe und das Atmen der Geschichte erkennt, ohne aber dem Raum von seinem steten und hieratischen Charakter etwas zu nehmen. Es ergibt sich hier beim Bauern eine organische Vereinigung zwischen Raum und Zeit, die auch für die Philosophie von Interesse ist. Eine andere Tatsache, die den Bauern die Dimension der Zeit erleben läßt, ist das Vorhandensein der Traditionen, die sein Leben fließend gestalten und die mit Zeit beladen sind, denn für den Bauern sind die Traditionen nicht etwas

Erstarrtes, wie sie uns Städtern erscheinen, sondern sie sind die großen Nerven des Lebens selbst, die aus einer entfernten Vergangenheit kommen und den Heutigen die Umarmungen der Vorfahren mit sich bringen und an den Scheidewegen des Lebens als Wegweiser dienen. Und dann gibt es noch die Tatsache, daß in der von der Stadt noch nicht verseuchten bäuerlichen Welt die geschichtlichen Balladen und Legenden wie Beschwörungen und Geheimnisse umlaufen, die eine Art von reichem und rührendem Niederschlag bilden, durch den die gewesene Zeit, das vergangene Leben hindurchleuchten, ebenso wie die abgelaufenen Wundertaten und die gestillten Leiden, alles eingehüllt in die tief empfundene, heilige Ungewißheit der Existenz ...

Dies bäuerliche Erleben der Zeit sieht man bei *Crainic* in vielen anderen Fällen noch besonders unterstrichen. Man bemerkt es im Instinkt für die Nachkommenschaft, den er aus der bäuerlichen Familie entnommen hat und der mit der Zeit in Verbindung steht. Für den Bauern ist das Kind ein Bote, gesandt im Geheimnis der kommenden Zeit, ein Bote der Vorfahren, gesandt auf die Bahn der Zukunft, mit der Pflicht, die Reihe niemals zu unterbrechen. So spricht *Crainic* vom Kind mit einem Verständnis und einer großen Kraft der Annäherung an sein Geheimnis, die eine patriarchalische Grundlage in seiner Seele verrät, denn dieses ernste Verständnis für das Kind ist hauptsächlich ein Privileg der patriarchalischen Welt. *Crainic* nähert sich dem Kind mit dieser seelischen Stimmung auch aus religiösen Gründen, aber vor allem müssen wir hierin die Verfeinerung eines Gefühls der bäuerlichen Welt von dazumal erkennen, die in der Disziplin der Familie als einer grundlegenden geschichtlichen Einrichtung lebte, der Familie, in der das geistige Interesse am Kinde die Hauptrolle spielten. Für den Bauern stellt die Idee der aufsteigenden und die der absteigenden Verwandtschaft in der Familie, worauf sich der Ahnenkult und der Nachkommenschaftsinstinkt stützen, die beiden Flügel der Zeit dar, die sich in der seelischen Furche der kindlichen Unschuld eingraben. Über diese kindliche Unschuld hat *Nichifor Crainic* bei uns die schönsten Seiten geschrieben, die jemals diesem Gegenstand gewidmet wurden. —

Weiterhin erkennt man das bäuerliche Erlebnis der Zeit in der Art, in der *Crainic* von den Ahnen und von der Aufgabe der Gräber in der Geschichte eines Volkes spricht. Die Idee des von der Geschichte verklärten Bodens, die Idee des Bodens als Sitz oder verzaubertes Nest der verflossenen Zeit und als Mittel, um zu einer erhabeneren Vertiefung zu führen, und das Vorhandensein der Intuition von der historischen Zeit, alles das erkennt man in folgenden Worten, in denen eine beschwörende Glut und eine heilige Eingebung vorhanden sind, die den Dichter verrät, aber auch den Ab-

kömmling der Scholle: „Die Orte des Krieges sind die vernarbten Wunden am Körper des Volkes, aus denen das Blut der Opfer der Verteidigung spritzte. Der Boden Rumäniens ist voll von ihnen von einem Ende bis zum anderen und diese Opfergabe an Blut ist die mystische Verbindung der Liebe mit dem Boden. — Die Toten der Familie liegen in den Gräbern der Dörfer und der Marktflecken, aber dies ganze Land ist ein Heldenfriedhof, wo die Toten des ganzen Volkes schlafen. Wenn der Boden infolge eines Wunders durchsichtig würde, würden wir sehen, daß die Grundlage des nationalen Staates aus Millionen und Millionen Opfern geschaffen wurde. Der Ruhmesglanz auf seiner Stirn erhebt sich als magische Flamme aus diesen in den Grundstein eingemauerten Schätzen.“ Es war zu erwarten, daß der Verfasser dieser begeisterten Zeilen wie kein anderer die Worte verstehen würde, die der stürmische Delavrancea[2] im „Sonnenuntergang“ über die Helden der Vergangenheit des Volkes geschrieben hat, Worte, die er selbst anführt und sie wie ein Flammenzeichen hochhebt: „Auf ihren Gebeinen ruht der ganze Boden der Moldau.“ Man könnte sagen: im Sinne von *Crainic*, von Delavrancea (in diesen Worten) und eines Bauern bilden die Vorfahren die Humuserde, aus der die Heutigen erwachsen, und so wird die Vergangenheit noch einmal Gegenwart, um mit ihr zusammen von neuem Zukunft zu werden. Die Gegenwart geht zur Vergangenheit und die Vergangenheit kommt zur Gegenwart: infolge dieser Intuition, in der die Zeit auch eine Art von entgegengesetzten Richtungen hat, fühlt sich der Bauer vertraut mit dem, was war, und fürchtet sich weder vor dem Tod noch vor der Zukunft. Er weiß, daß er in der Vergangenheit seine eigenen Vorgänger oder Vorfahren findet, daß diese selbst zu ihm kommen, ihn schützen und ihm Lebenskräfte geben, er weiß, daß sich die Gegenwart vor der Vergangenheit beugt oder beugen soll, daß die Vergangenheit die Gegenwart betreut und daß es nur schlecht ist, wenn der Mensch die Verbindung mit dem, was früher war, unterbricht. *Nichifor Crainic* empfindet diese Wahrheiten als Bauer, aber er verfeinert sie als Dichter und als Denker, indem er in seiner Doktrin aus ihnen glühende Axiome macht.

Aber der Urheber dieser Doktrin erinnert an das bäuerliche Erlebnis der Zeit auch durch die Art, wie er von der Rolle der Traditionen im Leben eines Volkes spricht. Hier sieht man von neuem den Menschen, der dem Geist einer Welt tief verbunden ist, wie die Welt des Dorfes war und an vielen Orten noch ist, in der die Tradition selbst die Hauptform des Lebens bildet. Ein großer Teil von *Crainics* Doktrin beschäftigt sich damit, den Traditionalismus zu erklären und zu begründen. Denn außerhalb der Tradition gibt es

---

[2] Rumänischer Dramatiker zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Anm. des Übersetzers).

auch kein Volk, wie es auch keine Religion gibt, wie es auch kein tiefes Individuum gibt und keine organisch und harmonisch erlebte Zeit. Bei *Crainic* aber erhält die Tradition eine Lebendigkeit und eine schöpferische Intensität, eine kulturelle und soziale Dynamik und einen Glanz, die es bei einem Bauer nicht geben kann, dessen historischer Rhythmus langsamer ist. Das Wesen aber ist bei beiden dasselbe: es ist die von der Idee der Tradition geschaffene oder bedingte oder beeinflußte Zeit.

Endlich legt unser Verfasser wie in der patriarchalischen Welt großen Wert, wenn nicht in erster Linie auf die Kenntnis der Vergangenheit durch Balladen und Legenden, so doch auf geschichtliche Untersuchungen und Entdeckungen, auf eine möglichst vollständige Wiedergabe der Vergangenheit. *Crainic* war ein unermüdlicher Leser des Historikers *Jorga*, wie er auch einer der jungen Historiker von heute ist, denn er fühlt die Notwendigkeit, die Taten der Vorfahren zu kennen, das „historische Gedächtnis“ des Volkes immer wieder aufzufrischen, seine Wesensart in der Vergangenheit zu lieben und ihm sein Geschick in dem zu verkünden, was es sein wird.

Alle diese Verwandtschaften mit der bäuerlichen Haltung gegenüber dem Boden oder Raum und gegenüber der Zeit führen natürlich zu einem starken und tiefen Gemeinschaftsgefühl, daß das Individuum nicht allein auf der Welt ist und daß es keinen Sinn hat, nur vom individuellen Gesichtspunkt aus zu existieren, sondern, daß es in natürlicher Weise in eine ungeheure Lebensgemeinschaft eingereiht ist, deren tragisches oder freudiges Schicksal es teilt, und die das Volk ist. Stark in diesem Gefühl, fühlt sich *Crainic* geschützt vor den Qualen der verzweifelten Metaphysiker, die aus einer Gemeinschafts-Wirklichkeit herausgerissen, nicht wissen, an welche sicheren Existenzgründe sie ihr Ich noch binden und keinen absoluten Sinn mehr finden können. Stark in diesem gleichen Gefühl, fühlt *Crainic*, daß er eine unermeßliche Pflicht habe, sich hinzugeben und zu kämpfen für den Triumph der Gemeinschaft, an der er teilhat. Aber dies Gemeinschaftsgefühl ist im Grunde etwas Bäuerliches. Der Bauer sagt: „Unser Volk“ und sofern er gut begabt ist, fühlt er sich mystisch, letztinnig diesem Volke angehörig und zugleich, daß er sein Teilhaber oder sein Eigentümer ist ... Jene angeborene und so starke Einstellung *Crainics*, von der wir sprachen, sich als geistiger Besitzer vom Boden des Landes zu fühlen, obwohl er der Sohn eines Fronbauern war, kann also keine bessere Einordnung finden, als in Verbindung mit dieser Geistigkeit eines außergewöhnlichen Bauern. Nur daß bei ihm diese Geistigkeit der Gemeinschaft ein kritisches Ansehen und den apostolischen Schwung einer Lehre erhält.

Nichifor Crainic ist nicht unvermittelt von der bäuerlichen zur theologischen Struktur übergegangen, um zu dem dritten Faktor zu gelangen, der ihm seine Vision und seine Lehre erleichtert hat. Die Theologie ist jene Art von Kultur, die sich am harmonischsten mit der bäuerlichen Kultur befreunden kann. Daher fühlen sich Bauernsöhne wohler, wenn sie auf Priesterseminare kommen und nicht auf andere höhere Schulen, und lange Zeit wurden jene von ihnen am liebsten aufgesucht. Im übrigen war die erste bedeutendere höhere Schule, die in den rumänischen Fürstentümern für die Söhne des Volkes errichtet wurde, ein Priesterseminar. Die Elemente, die *Crainic* im wesentlichen mit der bäuerlichen Haltung gemeinsam hat und die er in seiner nationalistischen Doktrin verwertete, waren also bestimmt, sich mit den Elementen und Einflüssen, die ihm die Theologie zur Verfügung stellen sollte, zu vereinigen. Und dies aus zwei ganz bestimmten Gründen. Erstens ist die Vorstellung „Volk" beim Bauern nicht etwas rein Soziales oder Politisches, sondern schließt die Ganzheit der menschlichen Werte ein. Wenn der Bauer sagt „unser rumänisches Gesetz",[3] so hat er die Vorstellung eines Gesetzes, das zu gleicher Zeit auch etwas Soziales, Moralisches, Religiöses und Metaphysisches, also etwas Umfassendes ist, ohne aber die Gleichartigkeit des Primitiven zu bedeuten. Das Volk steht im Einklang mit dem Transzendenten, mit Gott. Das Volk ist in der bäuerlichen Vorstellung eine nicht mehr nur politische Konvention, wie es dies für einige Moderne ist, sondern eine ontologische, für sich bestehende Wirklichkeit. Der zweite Grund aber, weshalb der Beitrag der Theologie eine Fortsetzung der bäuerlichen Geistesanlage bei *Nichifor Crainic* bedeuten sollte, ist der Umstand, daß der Bauer an sich gläubig ist, indem die Idee der Gottheit bei ihm zentral ist, ohne die er übrigens gar nicht die umfassende Vorstellung vom Volk hätte haben können, von der wir sprachen. Es war also ein Glück für *Crainic* und für seine Rolle in der rumänischen Kultur, daß er für die theologische Laufbahn bestimmt wurde. Auf diese Art wurde die größtmögliche Entfaltung seiner organischen Anlage gesichert. Diesem Umstand, der zu jenem hinzukam, daß er sich in der Gemeinschaft des Volkes fest verhaftet fühlt, verdankt *Crainic* den Vorteil, vom Leben eine Vorstellung zu haben, die sich auf eine Anzahl von großen Gewißheiten stützen kann. Er ist zu diesen Gewißheiten sicherlich nicht ohne Kampf und ohne innere Schmerzen gekommen, wie er das selbst darlegt, denn sonst wären es keine Gewißheiten mehr gewesen, sondern eine passive Dekoration. Er hat

[3] „Lege" hat wohl auch den juridischen Sinn von „Lex", ist aber mehr als dies, wie auch das deutsche „Gesetz" mehr bedeutet. Nur daß es im Rumänischen eher nach der religiösen wie nach der moralischen Seite neigt, so heißt es z. B. auch „Glaube", „Bekenntnis" (Anm. des Übers.).

gekämpft und erwogen, aber er hat es getan, indem er seine ursprünglichen Möglichkeiten berücksichtigte, und als er dazu kam, sich den theologischen Wahrheiten und Richtlinien zu nähern, befand er sich inmitten eines philosophischen Universums und einer nationalistischen Theologie, die beide von jenen Unsicherheiten und Annäherungen frei waren, die das weltliche Denken so häufig darbietet.

Der Beitrag der Theologie zu seiner nationalistischen Synthese ist so bedeutend, daß wir sagen können, hier konzentriert sich alles, was in der genannten Doktrin vorherrschend und ausschlaggebend ist. Man erkennt das in verschiedenen Richtungen.

Die erste ergibt sich im Hinblick auf die metaphysische Perspektive dieser Synthese, d. h. auf die Einordnung des nationalistischen Ideals in eine Gesamtvorstellung vom Leben. „Wenn wir zugäben, daß die geistige Universalität der Orthodoxie eine Uniformierung auf dem natürlichen Gebiet der Geschöpfe verlangt, so müßten wir glauben, daß Gott, der die Welt in Vielfältigkeit erschaffen und jedes Ding mit einer besonderen Fähigkeit begabt hat, sich jetzt gegen seinen eigenen Bau kehren würde. Das aber ist eine Absurdität... Die Nationen sind mannigfaltige Einheiten der erschaffenen Natur und sie treten als solche in den hierarchischen Organismus der Kirche ein. Indem Dionys der Areopagite von den Befugnissen der Engel spricht, lehrt er uns, daß jede Stadt und jede Nation ihren Schutzengel habe. Mit anderen Worten: die natürlichen Einheiten der Völker haben als solche teil am hierarchischen Leben der christlichen Spiritualität.“ „Dies Prinzip der Unterscheidung in der natürlichen Ordnung berücksichtigt die Orthodoxie sogar in ihrer irdischen oder praktischen Organisation. Ökumenisch im Geist, ist sie partikulär oder national in der Form der Organisation. Sie ist autokephal in der Verwaltung und universal in Dogma und Anspruch.“ Daher also besteht zwischen dem Volkhaften und dem Religiösen richtig verstanden Harmonie, und das läßt sich einerseits deswegen rechtfertigen, weil die Völker und das Religiöse Schöpfungen Gottes sind und keine Gegnerschaft zwischen solchen Schöpfungen bestehen kann, andererseits deswegen, weil die Religion in ihrer irdischen Organisation einen partikulären Aspekt annimmt. In diesem letzten Sinn würde *Crainic*, wie wir glauben, die Behauptung *Faguets* annehmen, daß die Religionen universal, die Kirchen aber national sind. Er findet sogar eine knappe und beredte Formel dafür, den idealen Bezug zwischen dem Volkhaften und der Religion auszudrücken, wenn er in einem älteren Essay „nationalen Erdboden und gemeinsamen Himmel“ verlangt.

Wir wollen mit aller notwendigen Diskretion betonen, daß *Nichifor Crainic* zu diesem Ergebnis ohne Hilfe des rumänischen

Geistes und ohne Hilfe der Orthodoxie nicht hätte kommen können. Für die Rumänen, für Bauern besteht kein Widerspruch zwischen Volk und Religion, sondern eine grundlegende Solidarität, die sogar in der Ontologie die Gliederungen festsetzt. So sehr die Orthodoxie ihrerseits hieratisch und in ihren Dogmen unbeugsam scheint, um so weitherziger und biegsamer ist sie in ihrer Kraft, die Nationen zu ergreifen und sie zugleich in ihren Eigentümlichkeiten und ihren natürlichen Unbedingtheiten zu belassen. Ihre Wesenszüge sind so hoch und so desinteressiert, daß die irdischen Willensstrebungen der Völker nicht bis zu ihnen gelangen, um sich in ihrer Sphäre zu widersprechen; ihre, man könnte sagen: typologische Kraft des Lebens und der Duldung aber ist von großer „Plastizität", um einen Ausdruck zu gebrauchen, der gerade von *Crainic* stammt. Für einen Katholiken z. B. ist es viel schwerer, das harmonische Verhältnis zwischen dem Volkhaften und der Religion zu finden, oder er findet es eher in Form von taktischen Kompromissen. Der Katholizismus macht in der Tat den Völkern gewisse diplomatische Konzessionen, aber er macht sie mit dem geheimen Zweck einer größeren Unterwürfigkeit unter Rom, eine Unterwerfung, die einen gleichzeitig religiösen und zeitlichen Charakter hat und die mit der Zeit sogar eine gewisse völkische Uniformierung in sich schließt. In der Orthodoxie ist es aber nicht so. Hier ist die Beziehung zwischen Staat und Religion „symphonisch" und der Cäsaropapismus ist niemals dogmatisch oder kanonisch anerkannt worden, und wenn es geschah, so war es ein Mißbrauch. Dieser Charakter der Orthodoxie war eine glückliche Bedingung für *Crainic*, zur metaphysischen Sublimierung seines Nationalismus zu gelangen.

Durch die religiöse Ergänzung, die *Crainic* dem Nationalismus gibt, gelangt er dazu, die volkhaften Gebilde auf eine universelle Ebene zu stellen, wobei er jedoch ihre Eigentümlichkeit bewahrt. Damit stellt er eine neue Phase im rumänischen Nationalismus dar, die über den mehr ethnographischen oder rein politischen Nationalismus z. B. hinausgeht. Man hat nach dem Krieg über den universalistischen und spiritualistischen Geist gesprochen, der in das rumänische Ideal oder die rumänische Sendung eingeführt werden müsse, was aber nicht Imperialismus bedeutet, sondern die Verwertung der rumänischen Möglichkeiten auf der Ebene des Absoluten, d. h. in einem metaphysischen Einverständnis ... Dies Ideal hat *Nichifor Crainic* mit Hilfe theologischer Beisteurer dargestellt. Diese Beisteuer gibt ihm die Möglichkeit, weiterhin zu einem zweifachen Ergebnis zu gelangen. Einerseits dazu, das Volkhafte in einer geistigen Richtung aufzufassen, die sich schließlich nach dem Unendlichen des Transzendenten hinzuwenden scheint, indem es über das Natürliche, das sein Wesen ausmacht, hinausgeht. Folgende Worte *Nichifor*

Crainics sind vom Schwung eines Theologen in ganz besonderer Weise durchdrungen: das Volk ist „identisch in der Zeit, abgegrenzt im Raum, aber unbegrenzt in der Zweckbestimmung des Lebens". Es ist hier nicht die Rede von der Entwicklung und dem ‚unbegrenzten Fortschritt' der Philosophen des verflossenen Jahrhunderts, sondern von einer Schau religiöser Verklärung und Erlösung, die der Verfasser von „Orthodoxie und Ethnokratie" auch für die Völker sieht, in denen sich der Geist niederläßt, damit sich schließlich in später Zeit ihm der Himmel öffne, er erlöst werde. Hier verfeinert sich die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Transzendenten so, daß wir auch die Möglichkeit einer anderen Harmonie zwischen dem Volkhaften und dem Göttlichen erkennen können: die einer erhabenen letztinnigen Verschmelzung. Ein Theologe mußte natürlicherweise das Volkhafte in seiner größten Anstrengung und brennenden Hingabe an den Geist als eine Art kirchlicher Gemeinschaft empfinden, die dazu bestimmt ist, zum ewigen Licht des christlichen Paradieses zu führen. Auf der anderen Seite gibt die theologische Beisteuer *Crainic* ebenso die Möglichkeit, die Verwirklichung einer Harmonie unter den Nationen zu erkennen, wenn sie es annehmen, von der inneren christlichen Chromatik durchdrungen zu werden. Hierdurch nämlich erfaßt *Crainic* die wahre und einzige Grundlage des Pazifismus. Die demokratische oder Genfer Konstruktion, den Frieden in die Welt zu bringen, ist entweder eine Heuchelei oder eine Naivität. Wenn die Völker ruhig nebeneinander auf der Erde leben können, so können sie es nur tun, indem sie einander achten, wie die Religion sie achtet, d. h. in der Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit jedes einzelnen; indem sie einander lieben, wie die Religion sie liebt; indem sie für ihre eigene Vervollkommnung arbeiten, wie es die Religion von ihnen verlangt. Auf diese Grundlage einer eindrucksvollen religiösen Dynamik sieht *Crainic* auch das rumänische Volk projiziert, indem es sein Absolutes als eine tiefe Opfergabe beiträgt und es auf der Ebene der Universalität verwertet.

Die zweite Richtung, in der man den Beitrag der Theologie zur nationalistischen Synthese *Crainics* erkennt, besteht in der philosophischen Schau der rumänischen Geschichte. Hier gibt er eine sehr bedeutsame und sehr klare Beisteuer zur Charakteristik des rumänischen Phänomens und zum Verständnis unserer geschichtlichen Sinnbezüge. Der theologische Begriff der „Gottmenschlichkeit" hat ihm diesen Vollzug erleichtert. „Geistigkeit (Spiritualität) ist dem Heiligen Geist angeglichenes menschliches Leben und hat einen zweifachen Charakter: göttlich und menschlich, d. h. sie ist theandrisch." Wenn man diese Definition „auf die Geschichte unseres Volkes anwendet, d. h. des Rumänentums in der Folge seiner Kundgebungen,

kann man sagen, das rumänische Volk sei, ‚anthropisch' durch seine völkische Natur und christlich durch seine instinktive Zugehörigkeit zur Orthodoxie ... Unsere bisher nur so wenig und so teilweise erklärte Geschichte kann nur unter dem Gesichtswinkel der Theanthropie wahrhaft verstanden werden. Sie hat einen bereits genügend hervorgehobenen nationalen Charakter und mehr als alles einen spirituellen Charakter, der noch beinahe vollkommen unbeachtet geblieben ist". Diese Zeilen definieren den rumänischen Geschichtscharakter. Und nun die Gesetze unserer Geschichte: „Wir können unserer Geschichte eine zwiefache Tendenz zuerkennen: die der Intensität und die der Expansion. Die Tendenz der Intensität kennzeichnet sich durch den Bildungsvorgang der völkischen Individualität und durch die Anziehung der verschiedenen Bruchstücke unseres Volkes aufeinander, um die nationale Einheit zu schaffen. Die Tendenz der Expansion ist die Bekräftigung der religiösen Persönlichkeit unseres Volkes durch seinen Willen, in der ökumenischen Weite der Orthodoxie zu atmen. Kraft der Intensität unterscheiden sich die orthodoxen Völker durch ihre völkischen Individualitäten, kraft der Expansion vereinigen sie sich durch ihre religiösen Persönlichkeiten auf der höheren Ebene der ökumenischen Geistigkeit." Dieser „Charakter der Theanthropie des rumänischen Phänomens" und die einander ergänzenden Tendenzen unserer Geschichte, nämlich der Intensität und Expansion, sind von *Nichifor Crainic* mit Beispielen und eindrucksvoller Wirkung klargelegt worden, und es ist schade, daß sie von ihm mit einem polemischen Gesischtspunkt verbunden wurden, der einige daran hindert, ihre allgemeine philosophische Bedeutung zu sehen. Was die Bemerkung betrifft, die man machen könnte, sie seien nämlich möglicherweise auch bei anderen Völkern vorhanden und die fragliche Definition oder Charakteristik sei daher zu allgemein, so sind wir verpflichtet festzustellen, daß diese unsere Theanthropie uns durch ihr Kennzeichen der Tiefe und der Harmonie oder Symmetrie eigentümlich ist. *Crainic* selbst beschäftigt sich im selben Essay damit, zu zeigen, wie alt und tief das Christentum bei den Rumänen ist, wie die Rumänen nicht Rumänen waren, bevor sie Christen waren — und wir könnten sagen, auch umgekehrt, da das Christentum in der Epoche unserer Formung zu uns kam und damals in unser Wesen als ein bestimmender Teil eindrang —, und ebenso beschreibt *Crainic* in überlegener Weise, wie das rumänische Volk sich mit instinktiver Symmetrie in den beiden Richtungen, intensiv und extensiv, auswirkt. Übrigens ist zu bemerken, daß beinahe alle, die sich mit dem rumänischen Phänomen befaßt haben, den Vorwurf erhielten, sie hätten zu allgemeine Kennzeichen behandelt, und wenn dieser Vorwurf in gewissen Fällen berechtigt war, so war er in anderen Fällen unbegründet, wobei

seine Urheber die besondere Anwendung der betreffenden Kennzeichen auf unser Volk geflissentlich übersahen.

Die dritte Richtung, nach der *Crainic* den Beitrag der Theologie verwertet, besteht in der sozialen und moralischen Perspektive seiner Lehre. Im sozialen Problem findet das Christentum eine sehr klare aktuelle Anwendung. Es handelt sich dabei um die Formel des ständischen Aufbaus. Für einen Theologen ergibt sich diese Lösung von selbst, um die Beziehungen zwischen Arbeit und Besitz unter den Menschen zu regeln. Denn im ständischen Aufbau finden wir eine Ordnung der Vereingung und Ergänzung, und nicht eine des Streites und der Einseitigkeit wie beim Klassenkampf. Der ständische Aufbau ist die angemessene und harmonische Organisation der Arten der Arbeit oder der Funktionen des sozialen Lebens zu seinem Organischsein, aber auch unter christlichem Gesichtspunkt! Sein Prinzip findet sich „in der Lehre des Neuen Testamentes von der Verschiedenheit der Gaben und Fähigkeiten, mit denen die Menschen von Gott ausgestattet sind, und von der Pflicht jedes einzelnen, die besondere Gabe, die jeder besitzt, durch Arbeit und Schaffen zu verwerten“. Sein Prinzip besteht in der Idee der Pflicht, in der Idee der Vervielfachung des jedem einzelnen verliehenen Talentes und in der Idee der Eintracht durch Liebe. Der Umstand, daß sich die Zünfte in einer Epoche des offiziellen Christentums, im Mittelalter, entwickelt haben, und die Tatsache, daß die Doktrin des Ständestaates vom katholischen Christentum formuliert und hauptsächlich im „Mechelner sozialen Kodex“ systematisch dargestellt wurde, zeigt auch auf urkundlichem Wege die Zugehörigkeit des ständischen Aufbaus zum Christentum. Die Aneignung dieser Idee seitens eines Theologen ist ein glückliches Beispiel der Zusammenarbeit zwischen Orthodoxie und Katholizismus. *Crainic* aber macht die Lehre vom ständischen Aufbau in dem Sinn zu einer nationalistischen Lehre, daß er nicht nur die Arbeitskategorien, sondern auch die völkischen Kategorien in Betracht zieht. Hier zeigt er sich von neuem als orthodox und als Rumäne, wie ihn auch anscheinend eine traditionelle rumänische Psychologie zur Lehre vom ständischen Aufbau geführt hat, da es bekannt ist, daß die Zünfte in der rumänischen Geschichte eine große Rolle gespielt haben, obwohl sie dem ständischen Aufbau von heute nicht ganz entsprachen. *Crainic* zeigt, indem er den ständischen Aufbau vertritt, seine Konsequenz als Theologe und „organischer Rumäne“ bei der Lösung der sozialen Fragen. Hier erscheinen seine soziologischen Anschauungen, und wenn manche hie und da gewisse „organistische“ (was man nicht mit „organisch“ verwechseln darf) Schattierungen in seinen Aussagen finden wollten, so würden sie sich gründlich täuschen. *Crainic* hat mit der biologischen Soziologie nichts gemein, und wenn er vom sozialen Organismus oder gar

von der Tradition „des Blutes“ spricht, so geschieht dies entweder in einem geistigen Sinn oder mehr als Metapher.

In moralischer Hinsicht verleiht der Verfasser von „Orthodoxie und Ethnokratie“ christlicher Liebe und christlichem Mitleid einen erschütternden und erhebenden Ton, ja einige seiner Sätze in dieser Frage sind wahrhaft hymnologische Momente! Stellen wie jene über „Jesus unter uns“, über die christliche Brüderlichkeit und die Liebe zum Heiland, der im Leib und im Dasein aller Lahmen, Kranken und Unterdrückten leidet, sind Seiten aus einer christlichen Anthologie. Sie kühlen die brennenden sozialen Probleme mit dem Tau evangelischer Tränen und zeigen, wie das soziale Problem im Grunde ein moralisches wird und nur gelöst werden kann, wenn es die erhabene Metamorphose der religiösen Verklärung erlitten hat. Nirgend sieht man besser als hier, wie das Christentum selbst sein geistiges Prinzip ist, durch das die soziale Frage gelöst werden kann! *Crainic* enthüllt bei dieser Gelegenheit seine ganze Formung als Theologe und gibt in Verbindung damit seinem angeborenen und im christlichen Dogma vergeistigten Mitleid Ausdruck. Diesem zweifachen Umstand ist die schönste Kennzeichnung des Mitleides zuzuschreiben, die ich bis heute gelesen habe, eine christliche und eigengewachsene, eine dichterische und persönliche Kennzeichnung: „Die Liebe für das menschliche Elend nennt man in unserer Sprache ‚mila‘ (Mitleid). Es ist ein schönes Wort, es ist ein rührendes und tiefes Wort ‚mila‘ — gleichsam als ob es aus Tränen (la-crimi) und aus Honig (mi-ere) zusammengefügt wäre.“

Die vierte Richtung, in der man den Theologen erkennt, ist die pädagogische Perspektive von *Crainics* Vision. Hier begegnen wir einer Haltung, die in ihrem beinahe mystisch-mythologischen Aufbau gesehen in der modernen Pädagogik selten ist und noch seltener in der rumänischen Pädagogik. Es handelt sich um eine aktivistische Konzeption, die den Rumänen durch Erziehung das Gefühl der schöpferischen Empörung gegen die Widrigkeiten der Geschichte geben und ihren Willen darauf lenken will, ihr eigenes Geschick selbst zu gestalten. Hier finden wir einen kollektiven pädagogischen Aktivismus, aber nicht einen nur äußerlichen und wissenschaftlichen Aktivismus, so wie ihn meistens die moderne Pädagogik betätigt hat, sondern einen vertieften, der sogar die Gesetze des Determinismus abstreitet. Diese Haltung hat *Crainic* aus seinem Gefühl als Rumäne gewonnen, der sich gegen die seinem Volk zugefügten Ungerechtigkeiten empört, er hat sie auch aus der bäuerlichen und verfeinerten strukturellen mythologischen Auffassung, er hat sie aber vor allem aus dem Geist des Christentums gewonnen. Denn das Christentum wird fälschlicherweise als passive Betrachtung verstanden. Weder ist die Betrachtung, sofern sie es wahrhaft ist, passiv,

noch ist es das Christentum in seiner Gesamtheit und in seinem Kern. Nirgend gibt es mehr Aktivismus und mehr Heldentum als im Christentum, denn auf keinem anderen Gebiet hat der Geist einen größeren Sieg davongetragen und auf keinem anderen Gebiet hat unser Geschlecht sich durch mehr Denkmäler des Willens bewährt, die über unser Geschlecht hinausgegangen sind, wie es die Märtyrer und Heiligen sind! Die christliche Lehre faßt den Menschen als frei und für sein Schicksal verantwortlich auf, ist also ganz entfernt von dem, was man Fatalismus nennt. Das Christentum ist das Werk der größten Kühnheit, welche die Geschichte gekannt hat. „Wer hat denn gesagt, daß wir Berge versetzen können, wenn wir Glauben haben auch nur wie ein Senfkorn? Und wer hat der Erde den heroischen Ansporn ins Ohr gesagt: ‚Seid getrost! Ich habe die Welt überwunden!?' Wenn Jesus Fatalist gewesen wäre, es hätte das Christentum nicht gegeben. Es ist die Tat einer grenzenlosen Kühnheit. Einige Fischer und Zöllner aus Galiläa haben das römische Reich zerstört. Tausend und tausend von Märtyrern haben ihre Körper in den Flammen gekrümmt. Und ebenso viele Heilige und Helden haben die Zeiten zerbrochen, haben die Verhängnisse vernichtet, und haben das Antlitz der Erde verändert. Das Christentum ist der Kultus der Kühnheit ohne Grenze und die Quelle der Begeisterung für das edelste Heldentum."

Crainic wendet diese feurige Wesenhaftigkeit des Christentums, die über den psychologischen Willen hinausgeht, auf die rumänische Geschichte an. Daher protestiert er beinahe ungestüm gegen die Worte des Miron Costin[4] vom „armen Menschen unter den Zeiten", gegen diese zu oft angeführten Worte. Ebenfalls deswegen hat er tadelnde, beinahe beschwörende Worte, die von prophetischer Glut erfüllt sind, solchen gegenüber, die den Schicksalsschlägen nachgeben und ihren Willen zersetzen, in eine Haltung von beinahe vegetativer Anpassung oder bescheidener Behaglichkeit. Hingegen erhebt er voll Lob den „Schönen Prinzen" unserer Märchen, in dem er die Personifizierung des Wunsches des rumänischen Volkes sieht, sich durch eigenen Willen zu retten; er holt die Gestalten unserer Geschichte ans Licht des Tages, die einen hohen Aktivismus einhauchen — Stefan und Mihai,[5] Tudor und Jancu,[6] Lazar und Eliade,[7] Bălcescu und Eminescu;[8] er schreibt einen ganzen Essay über Coşbuc,[9] um die kämpferische Konzeption dieses großen Dichters zu beleuchten; er verweilt bei dem „Schaff

[4] Rumänischer Chronist des 17. Jahrhunderts.
[5] Fürsten des 15. und 16. Jahrhunderts.
[6] Revolutionshelden des 19. Jahrhunderts.
[7] Pädagogen des 19. Jahrhunderts.
[8] Dichter des 19. Jahrhunderts.
[9] Siebenbürgischer Freiheitsdichter des 19. bzw. 20. Jahrhunderts.

dir ein anderes Schicksal!" des Mureşanu,[10] von dem er sagt, er sei wert im Andenken der Nachkommen auch nur wegen dieses Aufrufes zu leben; er spricht von dem Heldentum, indem er bei dieser Gelegenheit die tiefsten Betrachtungen über die Idee des Helden im Vergleich zu der des Heiligen und des Genies anstellt; er verweilt lange und wiederholt bei der Jugend des Volkes, mit einer Hingabe, die manchmal nicht verstanden wurde; und er beschäftigt sich mit dem Faschismus, sofern sich in ihm ein Beispiel findet für das leidenschaftliche Bestreben, über sich hinauszukommen, wobei er die Worte Mussolinis anführt, daß der Wille keine Grenzen hat und, nur indem er sich zu verwirklichen sucht, seine Unbegrenztheit zeigt... Wir sind daher von einer gewissen orientalischen Mentalität in der Auffassung vom Willen weit entfernt, und *Crainic* verschwistert sich durch seine Haltung mit denen, die das rumänische Volk in eine Epoche der willensmäßigen Geschichte einführen wollen, wobei er zugleich in innerer Übereinstimmung mit der Nachkriegsjugend ist — trotz einiger entgegengesetzter Erscheinungen. Bei niemandem aber ist die aktivistische Auffassung vom Willen so wie bei ihm in streng theologische Begriffe gefaßt, die für die Notwendigkeiten der nationalen Kämpfe aktualisiert wurden. —

Alles dies zeigt, daß sich die Ideologie *Nichifor Crainics* letzten Endes in einem Epilog der Erziehung konzentriert. Und was ist das Christentum anderes als Erziehung? Der Theologe wußte auf diese Weise aus seiner Religion das zu nehmen, was am geeignetsten war, um seinem Volk eine Lehre zu schenken, die es vom seelischen Leichentuch des Passivismus befreien sollte, das es im Winter der Geschichte stellenweise bedeckt hatte... Das, was dem Volk, dem er angehört, helfen soll, ganz aufzuhören „Objekt der Geschichte" zu sein und „Subjekt der Geschichte" zu werden! Wesentlich nationalistisch und religiös, hat der Kosmos der Vision von *Crainic* eine schwungvoll erzieherische Zweckbestimmtheit. Daher ist es nicht zu verwundern, daß so viele Seiten seiner Lehre in die Schulbücher über moralische Erziehung übergegangen sind und von unserer heranwachsenden Jugend mit Vorliebe gelesen werden. —

Die letzte Richtung, in der wir die Widerspiegelung der Theologie im Werk *Crainics* sehen, ist sein Stil. Diese Beziehung gehört zu den wichtigsten, denn der Stil spielte und spielt eine große Rolle hinsichtlich der Mitteilbarkeit und der Überzeugungskraft seiner Lehre. Es ist bei diesem schöpferischen Geist sehr schwer, zwischen Idee und Stil, zwischen der Kraft der Begriffe und dem Zauber des Ausdrucks zu unterscheiden. Sie durchdringen einander mehr als bei den meisten anderen Verfassern und bilden einen einheitlichen Körper, ein geistiges Wesen, indem der innere Sinn und seine stilistische

[10] Siebenbürgischer Freiheitsdichter des 19. bzw. 20. Jahrhunderts.

Tönung wie ein Zwillingsatom sind. Wenn man diesen Stil aus dem Werk *Crainics* entfernen würde, vorausgesetzt, daß man es könnte, wäre seine ideologische Synthese sehr herabgemindert oder direkt ins Herz getroffen. Aber ebenso schwer ist es, zu unterscheiden zwischen dem, was in *Crainics* Stil rein persönlich ist, und was unter dem Eindruck der Theologie erblüht. Wir haben auch hier eine Verschmelzung, die ebenso einleuchtend wie organisch ist, aus dem Grund, weil dieser Dichter einerseits eine Neigung zur Theologie in seiner bäuerlichen Erbmasse selbst hatte und sie andererseits, ohne es zu wissen, in seiner Dorfjugendzeit pflegte, als er mit der metaphysischen Unbefangenheit seines damaligen Alters über die freie Gottesnatur, über die alten Bräuche, über die Kirche, die stolz die niedrigen Häuser der Menschen überragte, Staunen empfand. Daher scheint es, als ob sich im Stil dieses Denker-Dichters die Gewölbe der Kirchen und männliche Gefühle religiöser Schwermut ineinander verschmolzen hätten, und dies wäre geschehen, selbst wenn er nicht der Theologe geworden wäre, der er heute ist. Dennoch kann man eine Tatsache nicht leugnen: daß nämlich der Einfluß der theologischen Konzepte, Terminologie und Struktur in den letzten Essays von *Crainic* immer größer wird. Sein von Natur aus so harmonischer Satzbau gewinnt unter diesem Einfluß an Festigkeit, und der Stil wird immer präziser. Und wenn sich manchmal eine gewisse Entfernung von dem Archaismus der Sprache und von der unmittelbaren Freiheit des poetischen Spiels mit Abschattungen und Andeutungen vollzieht, denn die Theologie hat auch etwas Abstraktes und Didaktisches, so wird dafür der Gehalt immer reicher und sicherer gestaltet, als ein Gesamtvorstellungsbild der Welt; der Stil aber bekräftigt einen Vorzug: gedrängte Kürze. Hier scheint uns die unzweifelhafteste Wirkung der Theologie auf *Crainics* Ausdruck zu liegen: seine Lapidarität. Sein Text hat hauptsächlich in der letzten Zeit weite Perspektiven, seine Sätze scheinen ebensoviele Lichttäler einzuschließen, aber sie vermögen ihre Form auf eine möglichst nüchterne Sparsamkeit einzuschränken. Diese Mischung von Nüchternheit und Poesie bildet einen der größten Werte, die uns das Werk *Crainics* bietet. Die geistige Ausweitung des von ihm erschauten und erlebten Gehaltes scheint sich auf den Körper des Satzes auszuwirken, ähnlich wie Offenbarungen, die in Formeln gefaßt werden. Es ist eine dichterische, gedrängte Ausdrucksweise, die jedenfalls in der Nachbarschaft eines theologischen Akademismus gestaltet und der Welt von fließenden Vorstellungen und patriarchalischen Entzückungen auferlegt wurde, die er aus seiner Kinderzeit mitbrachte.

Unter diesen Bedingungen ist er dazu gelangt, einen gleichzeitig gewichtigen und geschmeidigen, männlichen und zarten, umfassenden und gedrängten Stil zu handhaben, in dessen Untergrund man

das farbige Funkenspiel seiner Jugend merkt, aber auch die Bitternisse und Ideale des Kämpfers, ein Stil, der bei der Ausbreitung seiner Lehre von größtem Nutzen ist. Daher ist die nüchterne und suggestive Art, in der diese Lehre dargestellt ist, gelegentlich dazu gelangt, etwas von einer Art Gesetztafeln an sich zu haben. Sein Katechismus oder sein „ethnokratisches Programm" ist auf diesem Wege entstanden. Und ebenso können wir daher die Ideologie *Crainics* als eine Art „poetische Dogmatik" kennzeichnen, eine Ideologie, in der der Glaube und die Schärfe der theologischen Dogmen und der Schwung und die Schönheit der Poesie vorhanden sind. Oder eine Dogmatik, die durch die Poesie geschmeidig, mittelbar und annehmbar wird — und eine Dichtung, die durch die Theologie eine gewichtige innere Ausschmückung erhält, wobei beide die Instinkte und die Aufbaukräfte des volkhaft-bäuerlichen Grundes verfeinern, wie er sich in der Seele eines seiner organischesten Vertreter niedergelegt findet.

*

Indem *Nichifor Crainic* diesen Weg einer Verwirklichung seiner Lehre zurücklegt, in der die Strenge religiöser Kanones und die Wärme einer lyrischen Poesie sich verbinden, gelang es ihm, gegen die drei Krebsschäden des modernen Nationalismus die Heilmittel aufzuzeigen: gegen die Entfernung vom Göttlich-Transzendenten, vom ursprünglichen Saft des Bodens und vom Mysterium der vergangenen Zeit. Dies ist die geschichtliche Bedeutung seiner Lehre in der allgemeinen Bewegung der Ideen und der geistigen Erlebnisse. Sie ist von einer beredten Angemessenheit an die Ideen der Zeit. Aber sie ist noch viel beredter und willkommener in unserer Kultur. Die echte rumänische Seele ist mehr als die westliche an den Duft des Bodens gebunden, an die geschichtlichen Traditionen, an die ursprüngliche Religiosität, da sie eine junge Seele ist. Es ist daher bei uns ein viel größeres Übel als anderswo, wenn man versucht, diese Seele von ihren natürlichen Existenzbedingungen loszulösen, wie sie von der Religion, dem Boden und der Geschichte gegeben sind. Aber gerade diesen Bedingungen dient und gerade sie verwertet die Arbeit *Nichifor Crainics.* Er hat dem Atheismus in der rumänischen Kultur mit erleuchteter Festigkeit Halt geboten, hat die Harmonie des Bodens mit einer gleichzeitig dichten und reinen Leidenschaft besungen, hat das traumbefangene und ehrwürdige Dasein der Urahnen mit einer feierlichen Wehmut beschworen und hat stets versucht, die Traditionen zu festigen und zu verjüngen, gemäß den Anforderungen der Gegenwart und der Zukunft. Indem er so arbeitete, hat er dem Nationalismus eine Substanz gegeben, eine konkrete und verklärte Fülle, hat ihn mit seinen natürlichen Quellen verbunden und ihn in einen metaphysischen Rahmen eingefaßt, wie ihn die

religiöse Vision gibt; unserer Kultur aber hat er ein urkundliches Denkmal gesetzt, dessen Bedeutung wir aufzuzeigen versuchten.

Aber nicht nur dies! Durch seine Synthese, die übrigens eine lebendige Synthese ist, denn sie setzt sich ständig fort, wächst durch neue Schöpfungen und kündigt kommende Bücher an, ist *Crainic* in der rumänischen Kultur zu einem einzigartigen Typus einer kämpferischen Dichters und Theologen geworden. Er ist einzigartig erstens im Hinblick auf den Gehalt oder die Zusammensetzung. In der Tat haben wir kämpferische Dichter noch gehabt, obwohl sie nicht immer die Dichtung in ihrem Kampf verwendeten. Das abgelaufene und das gegenwärtige Jahrhundert haben zahlreiche kämpferische Dichter hervorgebracht, deren Beitrag zur Verwirklichung unserer Ideale beachtet werden muß. Ebenso haben wir kämpferische Theologen gehabt. Diese aber haben in ihre soziale und nationale Ideologie keine Erleuchtungen und Verwertungsmöglichkeiten hineingetragen, wie sie ihnen die Theologie zur Verfügung stellte, in diesem Fall die orthodoxe Theologie — oder wenn sie es taten, so geschah es zu vorsichtig, vereinzelt und mehr formal. Unsere Theologen haben entweder den sozialen Kämpfen ferngestanden oder, wenn sie sich in ihren Strudel hineinwagten, so taten sie es meist als einfache Bürger. Besonders in Siebenbürgen waren die Pfarrer große Kämpfer für Volk und Gesellschaft, sie haben aber keine soziale Lehre geschaffen, in der man das, was wir die Philosophie der orthodoxen Kirche nennen möchten, erkennen könnte, wie sie auch andere in den übrigen Gebieten des Rumänentums nicht geschaffen haben. Unsere Orthodoxie hat im Unterschied zu dem, was Katholizismus und Protestantismus taten, die sich manchmal zu sehr in die sozialen Probleme einmischten, klug beiseitegestanden. Es war dies bei ihr sicher ein gesunder Instinkt der Defensive. Jetzt aber ist der Augenblick gekommen, wo man in unserer sozialen Konzeption Ansätze erblicken kann, wie sie die Haltung des orthodoxen Christentums dem Leben gegenüber mit Kraft und Rechtlichkeit und einer ungesuchten, aber tiefen Sorgsamkeit hervorzubringen imstande ist. Die Religion ist der kostbarste Schatz an Werten und Normen der Geschichte, und es wäre ein großer Mangel, wenn sie nicht teilhaben sollte an unseren tatsächlichen Auseinandersetzungen, indem sie sie lenkt und erleuchtet. Gerade dies aber tat *Nichifor Crainic* als Theologe, und er tut es großzügig, tapfer und systematisch. Seine soziale Lehre ist nicht außerhalb der Theologie erdacht, sondern innerhalb ihrer, indem er sie anwendet oder ihr selbst ein leidenschaftlicheres und volleres Leben gibt durch den stets unbedingten und imperativen Aspekt, den die sozialen und nationalen Probleme haben. In

seiner Ideologie, in seiner nationalistischen Philosophie bleibt *Crainic* in dem Maße Theologe, daß hier einige einen üblen Beigeschmack von theokratischer Politik sehen wollen. Dies ist jedoch nicht der Fall, denn er will, daß das religiöse Element in die Gesellschaft und den Staat als etwas Organisches, Natürliches eindringe, wie dies tatsächlich auch mit der göttlichen Kraft in der Welt geschieht. *Crainic* ist Theologe, aber ohne abgeschliffene Formen und ohne jene Gleichförmigkeit einer neutralen Feierlichkeit, welche das kirchliche Leben manchmal annimmt und worauf einige die Religion beschränken. Seine Theologie ist lebendig wie eine Dichtung und sie hat ihm das geschenkt oder ihm dazu Anlaß geboten, was das Höchste in seiner Lehre ist. Aber das Wesentliche, was uns jetzt interessiert, ist, daß er ein Theologe ist, der sich in der Struktur und in den Sinnbezügen seiner Ideologie auf die eine oder andere Weise als Theologe bewahrt. Daneben ist er auch Dichter, der den Reiz dichterischer Harmonien in alles legt, was er schreibt. Wir verstehen also, weshalb er als ein einzigartiger Fall eines wissenschaftlichen Kämpfers in der Landschaft unserer Kultur erscheint. Dies bezieht sich auf die Zusammensetzung seines Gehaltes. Wenn wir aber in zweiter Linie hinzufügen, was in seinem Talent als Dichter und Denker eigentümlich ist, so sehen wir, daß seine Einzigartigkeit wächst, indem sie eine geistige Gestalt von kräftiger Farbigkeit darstellt, der niemand ihre Eigenart abstreiten kann. —

Wir können in der rumänischen Gesellschaft nicht über den Mangel an Theorien klagen. Aber wir können mit Recht über den Mangel einer Überführung der Theorie oder Doktrin in die Praxis klagen. Der Hauch einer passiven Betrachtung aus einigen Teilen des Orients, das gelehrte Theoretisieren des Westens, das aber an seinem Ursprungsort auch von praktischer Tat begleitet ist, haben auch uns beeinflußt, neben dem, was der rumänischen Struktur als platonische oder theoretische Psychologie eigen sein kann. Die rumänischen Intellektuellen schaffen Lebenstheorien, aber sie vergessen oft sie anzuwenden, so kann die Entfernung zwischen der Art der praktischen Verwirklichung und der eigentlichen Theorie so groß sein, daß man manchmal bedauert, daß die Idee nicht unbefangen, ideal, in ihrer Vollkommenheit einer platonischen Mythe geblieben ist, ohne Berührung mit der Praxis.

Daher ist unsere Freude um so größer, wenn wir auf Ideologen stoßen, die auch die Leidenschaft der Tat besitzen. So ist *Nichifor Crainic.* Wer ihn näher kennt, für den ist es eine erhebende Wahrheit, daß er sich in praktischen Verwirklichungen verausgabt, angefangen von den kleinsten und „anonymen", die keine Art

von Ruhm einbringen, die aber nichtsdestoweniger notwendig sind, bis zu denen, in denen ein dramatischer oder epischer Schwung ist. Diese Leidenschaft als „Verwirklicher“ ist vollkommen gleich jener des Denkers. Das beweist seine Tätigkeit im Kultusministerium, die zum Unglück zu rasch unterbrochen wurde, das beweisen die von ihm mit der Sicherheit eines kulturellen Führers geleiteten Veröffentlichungen, das beweist die praktische Richtigkeit der Maßnahmen, die er so oft vorgeschlagen hat.

Wissenschaftliche Chronik.

Die Ukrainische Östlich-Orthodoxe Kirche in Kanada und in den Vereinigten Staaten von Amerika.

Von

D. Doroschenko, Prag.

Die Ukrainische Orthodoxe Kirche in Amerika besteht seit ungefähr zwanzig Jahren und ist zum großen Teil ein Ergebnis der eigenartigen nationalen Verhältnisse in der ukrainischen Emigrantenwelt. Diese Emigration entstand zu Beginn der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts als eine Folge der schweren wirtschaftlichen Lage der ukrainischen Bevölkerung in Galizien und in der Bukowina. Anfangs zogen die Auswanderer nach Nordamerika und suchten vorzugsweise Erwerb in Fabriken und Bergwerken sowie beim Eisenbahnbau. Etwas später begann ihre Ansiedlung in Kanada, vornehmlich in dessen drei westlichen Provinzen: Alberta, Saskatchewan und Manitoba. Der Boden und die wirtschaftlichen Verhältnisse Kanadas eigneten sich besser für die fast ausschließlich aus Landwirten bestehenden ukrainischen Siedler. Gegenwärtig beträgt die ukrainische Bevölkerung in diesen drei Provinzen etwa 300 000, in ganz Kanada über eine halbe Million. In den Vereinigten Staaten leben mehr als 800 000 Ukrainer.

Die ukrainischen Emigranten zerfielen ihrem Glaubensbekenntnis nach in zwei ungleiche Teile: den größeren bildeten unierte griechisch-katholische Galizier, den kleineren östlich-orthodoxe Bukowiner; letzteren schloß sich eine verhältnismäßig geringe Anzahl Emigranten aus Wolhynien und anderen ukrainischen Gouvernements des ehemaligen russischen Kaiserreiches an. Die Auswanderer waren lauter ungebildete, durch Not und Elend niedergedrückte Menschen, die des öfteren gewissenlosen Vermittlern und Agenten zum Opfer fielen und von diesen hemmungslos ausgebeutet wurden. Da sie weder die englische Sprache, noch Gesetze und Brauchtum des Landes kannten, in das sie nach einer langen und schweren Fahrt gelangt waren, mußten sie sich gewöhnlich mit der schwersten und niedrigst bezahlten Arbeit begnügen. Die Landanteile, die ihnen von der Regierung Kanadas zugeteilt wurden, gehörten oft zu den schlechtesten; es mußten zuerst Wege angelegt, Wald gerodet, Erdhütten zum Wohnen gebaut werden. Die Lebensverhältnisse waren sehr schwer und primitiv. Nach langen Jahren hartnäckiger Arbeit gelang es den einzelnen Siedlern, eine einigermaßen menschliche Existenz zu gründen, sich das nötige landwirtschaftliche Inventar anzuschaffen und ihre Familien aus Europa kommen zu lassen. Erst dann konnten sie sich nach geistiger, vor allem religiöser Führung umsehen.

In Amerika hatten die ukrainischen Siedler völlige religiöse Freiheit und Nichteinmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten vorgefunden. Zunächst kümmerte sich niemand um ihre religiösen Bedürfnisse. Theoretisch unterstand die griechisch-katholische Bevölkerung der Jurisdiktion der lokalen katholischen Kirchengewalt, die gegen die Einreise von griechisch-katholischen Priestern aus Galizien war. Da die Zahl der Siedler schnell anwuchs, wurden französische und belgische Missionare mit ihrer Seelsorge betraut. Infolge Unkenntnis der ukrainischen Sprache gelang es letzteren jedoch nicht, die Zuneigung der ukrainischen Siedler zu erwerben; auch waren sie bestrebt, die Unierten zu latinisieren und

traten scharf gegen alle Keime einer ukrainischen nationalen Bewegung auf, was die regeren und ihrer Nationalität bewußteren Elemente unter den Siedlern gegen sie stimmte. Im Jahre 1910 wurde Kanada vom Grafen Andrej Szeptyckyj, dem Metropoliten der griechisch-katholischen Kirche in Galizien, besucht. Nachdem er sich an Ort und Stelle von dem mangelhaften Zustand der Seelsorge bei den ukrainischen Siedlern überzeugen konnte, erreichte er von Rom die Ernennung eines besonderen ukrainischen Bischofs für Kanada. 1912 kam der neuernannte Bischof, Nykyta Budka, ein tatkräftiger und seiner Sache ergebener Mann, nach Kanada. Er erwies sich jedoch als zu nachgiebig gegenüber den von Rom ausgehenden Latinisierungsbemühungen. Im Sommer 1913 veröffentlichte die ehem. „Sektion für die östlichen Riten" eine Bestimmung, welche das Zölibat, die Verwendung von ungesäuertem Brot bei der Eucharistie und andere Neuerungen in der griechisch-katholischen Kirche in Kanada einführte und die allmähliche Latinisierung bezweckte. Bischof Budka fügte sich bedingungslos dieser Anordnung und erregte dadurch den Unwillen seiner Gemeinde. Auch war er taktlos genug, gegen die ukrainische nationale Bewegung aufzutreten, was scharfe Angriffe der jungen ukrainischen Presse gegen ihn zur Folge hatte. Damals entstand bereits eine nationalgesinnte gebildete Schicht innerhalb der ukrainischen Emigration — Lehrer, Journalisten, Rechtsanwälte und Ärzte —, so daß die Geistlichen allmählich ihre Bedeutung als einzige Führer und geistige Leiter der Emigration einbüßten. Die Opposition gegen den Bischof Budka stammte vorzugsweise aus dieser Schicht.

Etwas anders gestalteten sich die kirchlichen Angelegenheiten bei den östlich-orthodoxen Bukowinern. Sie kamen sofort unter die Obhut der Russischen Orthodoxen Mission in Amerika, die dem Heiligen Synod der Russischen Kirche unterstand. Diese Mission ernannte sogenannte „moskaufreundliche" Priester aus Galizien und der Bukowina, Gegner der ukrainischen Bewegung, so daß die Seelsorge der Mission zur Russifizierung der Siedler führte und sie ihren galizischen Brüdern entfremdete. Das alles erregte Unzufriedenheit in der ukrainischen Emigration und brachte ein gewisses Chaos in ihr kirchliches Leben hinein. Einerseits begannen Angehörige verschiedener protestantischer Glaubenslehren, besonders Presbyterianer, welche diese kirchlichen Mißstände beobachtet hatten und auf die ukrainische Emigration aufmerksam geworden waren, mit Bekehrungsversuchen durch ihre Missionare. Auch fanden sich gebildete Ukrainer, die als protestantische Prediger und Übersetzer protestantischer kirchlicher Literatur ins Ukrainische auftraten. Ihre Bemühungen hatten jedoch weder unter den Orthodoxen, noch unter den Unierten, die in gleicher Weise an der Tradition und am Ritus ihrer Kirche festhielten, besonderen Erfolg. Andererseits entstand unter den Orthodoxen im Jahre 1903 eine unter dem Namen der „Serafimovščina" bekannte Bewegung, die mit dem Namen eines gewissen flüchtigen Bischof Seraphim aus Rußland verknüpft war, der in Kanada verschiedene Abenteurer für Geld zu Priestern weihte. In einer ganzen Reihe von Gemeinden herrschten seine Anhänger, die „Serafimovcy". Bereits 1908, nach der Konferenz in Winnipeg, traten jedoch die „Serafimovcy" zur presbyterianischen Kirche über.

So gestalteten sich die kirchlichen Angelegenheiten in der ukrainischen Emigration in Kanada zu Beginn des Weltkrieges. 1917 gelangten Nachrichten vom gewaltigen nationalen Aufschwung der Ukraine seit dem Ausbruch der Februarrevolution nach Amerika. Als die Nachricht von der Bildung eines selbständigen ukrainischen Staates und einer eigenen autokephalen orthodoxen Kirche kam, gab es in allen Kreisen der ukrainischen Emigration nur eine einzige Losung: Weg von Rom, Einigung mit der nationalen ukrainischen Kirche im Ukrainischen Staat! Alle Unzufriedenheit mit Rom, mit der katholischen Kirche, welche die nationalen Belange der Ukrainer mißachtete, kam jetzt zum Vorschein. Es setzte eine starke Bewegung ein zugunsten der Wiedervereinigung mit der Orthodoxie, der

ukrainischen nationalen Religion, zu der sich die große Mehrheit des ukrainischen Volkes bekennt.

Am 19. August 1918 fand in Saskatoon eine Konferenz von 150 Delegierten aus verschiedenen Gegenden der drei westlichen Provinzen Kanadas statt. Auf ihr wurde der Beschluß zur Gründung der „Ukrainischen östlich-orthodoxen Kirche in Kanada" gefaßt, „die eine Einheit mit den anderen östlich-orthodoxen Kirchen bildet und dieselben Dogmen und Riten anerkennt, wie diese". Es wurden Versuche unternommen, Beziehungen mit Kiev anzuknüpfen. Da man aber vorläufig nicht ohne bischöfliche Oberaufsicht bleiben wollte, trug man dem in Amerika befindlichen syrischen Metropoliten Germanos das Bischofsamt an. Germanos wurde der erste Bischof der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in Amerika. Er nahm eine Reihe von griechisch-katholischen Priestern in die Zahl der orthodoxen Priester auf, während die orthodoxen Priester der Bukowiner ohne weiteres in den orthodoxen Klerus eingegliedert wurden. In Saskatoon wurde eine orthodoxe theologische Lehranstalt gegründet, und schon im Frühjahr 1920 empfingen drei Studierende die Priesterweihe, darunter S. Savčuk, der später in der Verwaltung der Orthodoxen Kirche eine bedeutende Rolle spielen sollte. Metropolit Germanos stand bis 1924 an der Spitze der Ukrainischen Kirche

Die Verhältnisse der Kriegs- und Nachkriegszeit brachten es mit sich, daß die Verbindung mit Kiev nur sehr langsam hergestellt werden konnte; inzwischen hatte sich aber in der Ukraine selbst vieles geändert. Die Hetmanregierung hatte auf der im Herbst 1918 in Kiev versammelten ukrainischen Kirchensynode durch ihren Minister A. Lotočkyj die Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche verkünden lassen. Bald wurde jedoch die Hetmanregierung gestürzt. Das an ihre Stelle getretene Direktorium verabschiedete Anfang 1919 das Gesetz über die Autokephalie, und derselbe Lotočkyj erreichte als ukrainischer diplomatischer Vertreter in der Türkei die Anerkennung dieser Autokephalie beim Patriarchen von Konstantinopel. Beides hatte aber lediglich eine theoretische Bedeutung, denn Anfang Februar 1919 wurde Kiev bereits von den Sowjettruppen eingenommen. Die Autokephalie der ukrainischen Kirche wurde de facto unter ganz anderen Verhältnissen eingeführt, als das unter der Ukrainischen nationalen Regierung der Fall gewesen wäre:[1] Obschon verkündet, mußte sie durch das Verfahren der sogenannten Handauflegung durchgeführt werden, weil die autokephale Kirche keine Bischöfe hatte (kein einziger der früheren orthodoxen Bischöfe hatte sich bereit erklärt, der autokephalen ukrainischen Kirche beizutreten) und weil der Moskauer Patriarch Tichon die Autokephalie nicht anerkannte. Dieses Verfahren war nur in den ersten christlichen Jahrhunderten üblich.[2] Weder der auf diese Weise gewählte Metropolit — der Priester Vasyl Lypkivśkyj — noch die später gewählten Bischöfe waren von den bestehenden östlich-orthodoxen Kirchen anerkannt worden; ebensowenig ist die Ukrainische Orthodoxe Autokephale Kirche in der orthodoxen Welt als eine kanonisch rechtmäßig entstandene anerkannt worden. Im entlegenen Kanada war man nur ungenügend über alle Einzelheiten der kirchlichen Angelegenheiten in der Ukraine unterrichtet und suchte die Ernennung eines Bischofs zu erlangen, der an der Spitze der Kirche in Kanada stehen würde. Es gelang auch tatsächlich dem vom Metropoliten Lypkivśkyj ge-

---

[1] Vgl. dazu *meinen* Aufsatz: Die ukrainische autokephale Kirche, in: „Orient und Occident", Leipzig 1933, Heft 14.

[2] Auf einer Versammlung der Gläubigen legen die Teilnehmer nach langem Beten und Fasten ihre Hände einander in der Weise auf, daß die vorne stehenden ihre Hand auf die Schulter des Bischofskandidaten legen; sie glauben, daß im Augenblick der religiösen Ekstase dem Auserwählten Gottes Gnade zuteil wird, die ihn zum Bischof erhebt. Die Wahl geschieht zuweilen auch durch Auflegung von Reliquienteilen eines Märtyrers oder eines Heiligen, wie das ebenfalls in den ersten christlichen Jahrhunderten üblich war.

weihten Erzbischof Ioann Teodorovyč 1923 mit Genehmigung der Sowjetbehörden nach Amerika zu kommen. Er wählte Philadelphia (USA.) zu seinem Sitz, um von dort seine sehr ausgedehnte, sowohl in den Vereinigten Staaten, wie in Kanada liegende Diözese zu verwalten.

In Amerika wurde der „Unkanonizität" des Erzbischofs kaum irgendeine Bedeutung beigemessen. Der aus Wolhynien stammende äußerst tatkräftige und sympathische Erzbischof Teodorovyč verstand es, sich bei seiner Gemeinde sehr beliebt zu machen. In der orthodoxen Kirchenverwaltung in Amerika setzte sich das Prinzip der „sobornost'" durch, sowie die Anschauung, daß jede einzelne christliche Gemeinde eine selbständige Kirche bilden könne. Das Leben brachte es mit sich, daß Laien in der Organisation der Kirche eine entscheidende Rolle spielten; auch war die oberste Kirchenverwaltung von der Synode (dem Sobor) abhängig, die in bestimmten Zeitabschnitten einberufen wurde und in ihrer überwiegenden Mehrheit ebenfalls aus Laien bestand. Diese Laien, meist einfache Farmer, waren in Fragen des kanonischen Rechts nicht bewandert. Sie zweifelten weder an der Kanonizität der autokephalen Kirchenverwaltung in der Ukraine noch an ihrer eigenen in Kanada und in den Vereinigten Staaten. Vorschläge, die auf Synoden gemacht wurden, mit dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel oder einem anderen in Verbindung zu treten, um von ihm die Anerkennung der Kanonizität, d. i. der kirchlichen Legalität ihrer Kirche zu erlangen, erschienen der Mehrheit der Synode überflüssig und wurden abgelehnt.

Da die Verbindung mit Kiev immer schwieriger wurde und in den letzten Jahren vollkommen aufhörte, mußte die ukrainische orthodoxe Kirche in Amerika ihr eigenes Leben führen und alle wichtigsten Angelegenheiten der Kirchenverwaltung selbst entscheiden. Gegenwärtig zählt diese Kirche fast 300 Gemeinden, die von 60 Priestern betreut werden und in den Vereinigten Staaten, in Kanada und sogar in Brasilien zerstreut sind. Das Haupt der Kirche, der Erzbischof Teodorovyč, hat seinen Sitz in Philadelphia. Kanada besitzt einen besonderen Administrator — den Erzpriester Savčuk, der an der Spitze eines in Winnipeg befindlichen Konsistoriums steht. In derselben Stadt befindet sich auch eine theologische Lehranstalt, die Priester ausbildet. Der Erzbischof ist den größten Teil des Jahres auf Reisen, da er alljährlich sämtliche Gemeinden seiner ausgedehnten Diözese besuchen muß. Alle zwei bis drei Jahre tritt eine Synode zusammen, welche die wichtigsten Fragen entscheidet. In Winnipeg erscheint das Kirchenorgan, der „Cerkovnyj Vistnyk" (Kirchenbote). Die ukrainische orthodoxe Kirche leistet auch kulturelle Arbeit: sie gibt Gebetbücher, Kalender und andere Bücher geistigen Inhalts heraus; unter ihrer Aufsicht stehen zwei Institute: das Peter-Mohila-Institut in Saskatoon und das M. Hruševśkyj-Institut in Edmonton. Beide Anstalten sind im Grunde Studentenheime für die ukrainische akademische Jugend, die an den Universitäten dieser beiden Städte studiert; mit ihnen verbunden sind Kurse, die die Jugend über ihre Heimat, die Ukraine, unterrichten. Die Institute besitzen entsprechende Bibliotheken und bilden auch sonst den Mittelpunkt des kulturellen Lebens der ukrainischen Emigration. In anderen Städten spielen sogenannte „Volkshäuser" eine ähnliche Rolle; gewöhnlich führen sie auch den Namen einer bekannten ukrainischen Persönlichkeit. In den Jahren 1937 und 1938 hat der Verfasser des vorliegenden Berichtes auf Veranlassung des Peter-Mohila-Instituts Vorlesungen über die ukrainische Geschichte und Literatur in Edmonton gehalten.

Die Ukrainische Orthodoxe Kirche spielt auch sonst eine sehr große Rolle in der Aufrechterhaltung und Pflege des nationalen Bewußtseins unter der ukrainischen Emigration. Der Gottesdienst findet in ukrainischer Sprache statt, dabei wird für die Ukraine gebetet und während des Gottesdienstes wird „unser Herr, der Metropolit von Kiev und der gesamten Ukraine" (es folgt der Name des letzten Metropoliten, von dem man weiß, daß er als solcher amtiert hat) er-

wähnt. Jede Kirche ist ein Zentrum des nationalen Lebens, und jeder Priester ein nationaler Führer: er ist Lehrer, Organisator verschiedener Gesellschaften, Redner in politischen Versammlungen, oft ist er Schriftleiter einer lokalen Zeitung oder ihr Mitarbeiter. Er lebt mit seiner Gemeinde und fühlt sich eng mit ihr verbunden. Der nationale Charakter der Ukrainischen Orthodoxen Kirche hat einen wohltätigen Einfluß auch auf die griechisch-katholische Kirche ausgeübt, die im Laufe der letzten zehn Jahre auf kanadischem Boden sehr rege war und in der Aufrechterhaltung des nationalen Selbstbewußtseins ihrer Mitglieder mit der östlich-orthodoxen Kirche wetteifert. Es fällt daher schwer, gegenwärtig zu entscheiden, welche von beiden Kirchen auf dem Gebiet der kulturell-nationalen Betätigung eifriger ist.

Trotz der offensichtlichen Sympathien, welcher sich die Ukrainische Orthodoxe Kirche in Amerika unter den ukrainischen Emigranten erfreut, ist ihre Lage eine sehr schwierige. Ihre Achillesferse ist ihre unkanonische Entstehung, die fortwährend Anlaß zu Angriffen von Katholischer Seite gibt, wobei ihr eigenmächtiges Bestehen und Sektierertum vorgeworfen werden. Theoretisch als eine Emanation der autokephalen östlich-orthodoxen Kirche der Ukraine entstanden, schwebt die amerikanische ukrainische Kirche seit Verlust der unmittelbaren Verbindung mit Kiev gewissermaßen in der Luft wie ein vom Stamm losgelöster Ast. Das Oberhaupt der Kirche, der Erzbischof, hat keinen äußeren Stützpunkt und hängt vor allem finanziell von der Synode ab, d. h. von einem vornehmlich aus Laien bestehenden Kollektivum, desgleichen jeder einzelne Priester von seiner Gemeinde; und dieser Tatbestand beeinträchtigt die Autorität des Klerus. Dem Erzbischof stehen im Grunde keine Machtmittel zur Verfügung, um die kirchliche Disziplin und Ordnung unter dem ihm unterstellten Klerus aufrechtzuerhalten. Ein mit dem Erzbischof oder mit dem Konsistorium unzufriedener Priester kann sich jederzeit als „unabhängig“ erklären; wird er dabei von seiner Gemeinde unterstützt, so ist damit bereits eine neue „unabhängige“ Kirche gegründet. Solche Fälle sind bereits vorgekommen; von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche haben sich schon zwei oder drei neue völlig unabhängige Kirchengemeinden abgetrennt, um sich nach Art anderer kanadischer Gemeinschaften für selbständig zu erklären. Gegen eine derartige Zerstückelung und weiteren Zerfall gibt es im Grunde keine Mittel. Einzig und allein die von einer orthodoxen Kirche in Europa oder im Orient ausgehende Anerkennung der Kanonizität der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in Amerika kann ihr eine feste Grundlage verleihen und den Zerstückelungsprozeß in neue „unabhängige“ Kirchen aufhalten. Die führende Schicht der Ukrainischen Orthodoxen Kirche scheint das einzusehen. Es gelingt ihr aber nicht, die Masse der Laien davon zu überzeugen, daß eine freiwillige Unterwerfung unter eine alte orthodoxe Kirche und der Empfang einer kanonisch rechtmäßigen Bischofsweihe notwendig sind, auch wenn dabei die Unabhängigkeit verloren gehen würde. Denn im Grunde wäre eine derartige Abhängigkeit eine rein nominelle, unter Umständen wäre sie auch von Anfang an ausgeschlossen. Es ist aber sehr schwer, die Masse der Laien umzustimmen, weil sie unter dem Einfluß demagogischer Agitation hartnäckiger Gegner der Erwerbung einer kanonisch rechtmäßigen Stellung steht. Und aus diesem Grunde ist die Zukunft der Kirche sehr ungewiß. Nicht ausgeschlossen bleibt ihr Zerfall und die Rückkehr eines Teils der Gläubigen zur griechisch-katholischen Kirche, die, wie bereits erwähnt, ihrer nationalen Aufgabe unter den Emigranten durchaus gewachsen ist.

Schrifttum.

Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen. Herausgegeben von *Friedr. Siegmund-Schultze*, Bd. X: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche. Leipzig 1939, Leopold Klotz, 160 S.

Der Band X der Sammlung „E k k l e s i a" bringt Selbstdarstellungen griechischer Theologen. Geschichte und Literaturgeschichte, Lehre, Verfassung und Kultus der Griechisch-Orthodoxen Kirche, ihr Mönchtum in Geschichte und Gegenwart und ihre Beziehungen zu den abendländsichen Kirchen werden in einzelnen Artikeln behandelt. Das Thema der Einleitung des Herausgebers ist die Wandlung, die sich in diesen Beziehungen zwischen den protestantischen und den orthodoxen Kirchen des Orients seit etwa 20 Jahren vollzieht. Während noch um die Jahrhundertwende orthodoxe Theologen, die mit dem deutschen Protestantismus in engere Berührung kamen, in der protestantischen Theologie nur die „grundstürzende" Dogmen- und Bibelkritik der protestantischen Wissenschaft, in der protestantischen Öffentlichkeit aber nur den Abfall der gebildeten Kreise und der proletarischen Masse von der Kirche bemerkten; während andererseits protestantische Besucher des Morgenlandes von einer Erstarrung der dortigen Kirche sprachen; und während führende Theologen der Zeit (*Albrecht Ritschl, A. v. Harnack, F. Kattenbusch, F. Loofs)* die orthodoxe Lehre als nicht schriftgemäß und als im liturgischen Erstarrungsprozeß befindlich ansahen, des öfteren auch die äußeren Formen der orthodoxen Frömmigkeit als Inhalt des östlichen Christentums auffaßten, — beginnt dieses gegenseitige Nichtverstehen seit dem Ende des Weltkrieges zu schwinden, und ein neues Verhältnis zwischen den orthodoxen und protestantischen Kirchen wird seit etwa 1920 angebahnt, ein Verhältnis, bei dem ein „wirklicher innerer Austausch" — besonders seit den Konferenzen von Stockholm und Lausanne — einsetzt. Diese infolge der ökumenischen Bewegung zustandegekommene Wandlung wird dann von *Siegmund-Schultze* in ihrer Auswirkung auf die auf protestantischer Seite sich vollziehende günstigere religiöse Bewertung der östlichen Orthodoxie, auf das allmähliche Zustandekommen einer „Korrektur der Fehlurteile, die die abendländische Literatur des 19. Jahrhunderts auszeichneten", näher betrachtet. Als positiv zu bewertende wesentliche Merkmale der Ostkirche werden, außer ihrer wegweisenden Arbeit der ersten christlichen Jahrhunderte, ihr *πλήρωμα*, ihre — nicht im einschränkenden dogmatischen, sondern im unbeschränkten und weltweiten Sinn aufgefaßte — Fülle des Glaubens erwähnt, ferner ihr Trägertum der apostolischen Überlieferung, die mystische Bedeutung der Gottmenschheit Christi und, als ihre Zentralidee, der Auferstehungsgedanke. Nicht unbedingt sei dagegen die Ostkirche von dem oft genug gemachten Vorwurf der dogmatischen Erstarrung freizusprechen, wenn auch Stimmen der Orthodoxie selbst die Entwicklung des christlichen Dogmas mit den ökumenischen Synoden der ersten acht Jahrhunderte grundsätzlich und praktisch nicht für abgeschlossen halten. Denn gerade die Festlegung auf jene dogmatischen Formulierungen, wenn sie auch ergänzt werden können, bedeute bereits eine zu harte Bindung für das christliche Denken. Auch seien die Ergebnisse dieser Synoden durch die griechisch-hellenistische Metaphysik bestimmt und aus diesem

Grunde nicht für alle Zeiten und alle Länder gültig. Mit Recht nimmt *Siegmund-Schultze* an, daß die orthodoxe Theologie sich mit diesem Einwand noch intensiver, als bisher wird auseinandersetzen müssen. Was die orthodoxe zünftige Theologie und die neuere Religionsphilosophie — es sei an dieser Stelle erlaubt, speziell die russische Literatur ins Auge zu fassen — in bezug auf diesen Einwand und die mit ihm verknüpfte tiefeinschneidende Problematik bisher geleistet hat, ist nur unbedeutendes Bruchstück. Die eigentliche Auseinandersetzung steht noch bevor. Diese Problematik kann hier selbstverständlich nicht erörtert werden. Nur einige wenige Richtlinien, welche der orthodoxe Gedanke unter anderen wird verfolgen müssen, seien angedeutet.

Die orthodoxe Theologie wird sich sowohl mit den Problemen des relativierenden Historismus, wie auch mit denjenigen der Wertschätzung in der Dogmengeschichte mit eingehender Berücksichtigung der auf deutschem protestantischem Boden entstandenen Geschichtsphilosophie befassen müssen. Denn der Einwand der zu harten Bindung für das christliche Denken kann sowohl der geschichtlichen Gebundenheit religiöser Inhalte der Orthodoxen Kirche im allgemeinen gelten, wie auch einzig und allein gegen den Hellenisierungsprozeß des Christentums der ersten Jahrhunderte gerichtet sein. Es wird demnach die allgemeine Frage zu beantworten sein, ob und inwieweit die unumgängliche kultur- und philosophiegeschichtliche Bindung religiöser Inhalte gegen ihren absoluten Charakter spricht. Denn letzten Endes ist auch jeder Versuch, der etwa von protestantischer Seite ausgeht, absolute religiöse Inhalte aufzustellen, auch an seine Zeit und seine Metaphysik gebunden. Was aber den besonderen Fall dieser Gebundenheit betrifft, so wird zu beachten sein, daß von Protestanten nur zu leicht das *Harnack*sche Gleichheitszeichen stillschweigend hinzugedacht wird (Hellenisierung = Verweltlichung), — auch trotz des Einspruchs, den schon *R. Seeberg* (Lehrb. d. DG., I) dagegen erhoben hat: nicht die Hellenisierung, Romanisierung oder Germanisierung korrumpiere das Christentum, sondern eine dadurch entstehende — wenn das der Fall ist — Depotenzierung desselben auf eine niedrigere Religionsstufe (wobei freilich die Frage auftaucht, nach welchen Maßstäben die eventuelle Depotenzierung gemessen werden soll, seitdem auch die Heilige Schrift im protestantisch-orthodoxen Sinne nicht mehr als das Maß aller Dinge in der Dogmengeschichte gilt). Die orthodoxe Theologie wird unter anderem auch den Widerstreit religiöser Werte zu beachten haben, wie er sich hier in der modernen protestantischen Auffassung der Orthodoxie spiegelt, indem einerseits die Festlegung auf die dogmatischen Formulierungen der ökumenischen Synoden als eine zu harte Bindung für das christliche Denken empfunden wird, andererseits aber für die Schilderung des πλήρωμα, jener Fülle des Glaubens, die „alle Reichtümer christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens verwaltet" so schöne und eindrucksvolle Worte gefunden werden. Denn die Fülle des Glaubens würde in der Orthodoxen Kirche verloren gehen, wenn sie ihr seit den sieben ökumenischen Synoden mitgeführtes Dogma künftig als übermäßige Bindung empfindet und nach einer Pause von etwa zwölf Jahrhunderten, von plötzlichem dogmatischem Entwicklungsdrang erfaßt, sich von ihm ganz oder auch nur teilweise lossagt. Aber auch das Problem der Entwicklungsmöglichkeiten innerhalb der orthodoxen Glaubenslehre wird eingehender zu behandeln sein. Es gibt in der Tat Stimmen in der Orthodoxie, welche die dogmatische Entwicklung mit den ökumenischen Synoden der ersten acht Jahrhunderte nicht für abgeschlossen halten. Es fragt sich aber, was dabei unter Entwicklung verstanden wird. Wenn auch das orthodoxe dogmatische System an mancher Stelle offen geblieben ist, so ist es doch ein System. Und Systeme sind kaum, in ihren lebenswichtigen Teilen gar nicht entwicklungsfähig. Eine Entwicklung im protestantischen Sinn, ein Hochkommen und ein durch die ständig fortschreitende Problematik bedingtes Untergehen theologischer Systeme und Schulen kann es in der orthodoxen Glaubenslehre nicht geben. Aber auch

Entwicklungsmöglichkeiten, die dort anknüpfen, wo Probleme in der Kirchenlehre offen stehen, können schwerlich mit Bestimmtheit behauptet werden: „nicht abgeschlossen" ist noch nicht gleichbedeutend mit „abschließbar".

Die beiden ersten Aufsätze (Grundzüge der Geschichte der Orthodoxen Kirche von *Chrysostomos Papadopoulos †* und die Geschichte der griechischen kirchlichen Literatur von *Demetrios Balanos*, Athen) bieten eine allgemeine Orientierung, letzterer auch sehr willkommene reichliche Literaturausgaben. Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche wird von *Konstantinos Dyobouniotes*, Athen, in ihren Grundzügen dargestellt. In der Unfehlbarkeitsfrage betont dei Verfasser, daß die Kirche als Ganzes unfehlbar ist, jedoch nur als Ganzes, daß ihre Meinung als eines Ganzen besonders in ihren ökumenischen Synoden sich äußerte, die, soweit sie die Meinung der Kirche als eines Ganzen vertreten, unfehlbar sind. Da aber die Kirche als Ganzes eine ökumenisch zusammengekommene Synode sowohl verleugnen (Räubersynode, Synode unter Kopronym), wie auch als eine ökumenische anerkennen kann, folgt aus der Unfehlbarkeit der Kirche als Ganzem die Unfehlbarkeit der ökumenischen Synoden und nicht umgekehrt. Dementsprechend müssen als Dogmen der Kirche nicht nur solche bezeichnet werden, die von den ökumenischen Synoden festgelegt und formuliert sind, sondern auch solche, die von dem Gewissen der Kirche als Ganzem anerkannt, wenn auch offiziell von ökumenischen Synoden nicht in feste Formeln gebracht sind.. In der Trinitätslehre wird selbstverständlich die römisch-katholische Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes als eine der klassischen Stelle Joh. 15, 26 widersprechende, in die Gottheit zwei Ursprünge einschiebende und sowohl der Form, wie ihrem Wesen nach irrtümliche zurückgewiesen. In der Lehre vom hl. Abendmahl wird betont, daß die römisch-katholische Transsubstantiationstheorie zur Erklärung der Wandlung von der Ostkirche nicht angenommen wurde. Der hier nur selten gebrauchte Ausdruck *μετουσίωσις* ist nicht gleichbedeutend mit dem lat. transsubstantiatio, sondern gilt nur im Sinne von „Verwandlung". Über das kanonische Recht der Orthodoxen Kirche berichtet *Hamilcar S. Alivisatos*, Athen. Derselbe gibt auch eine sehr kurze Schilderung ihres Kultus. Anschließend folgt ein klar aufgebautes Schema der Geschichte des östlichen Mönchtums (Literatur) von *Basil Stephanides*, Athen. Der letzte, von *Germanos Strinopoulos* (Metropolit von Thyatira), London, verfaßte ausführlichere Artikel ist den Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen gewidmet. Der Verfasser behandelt sein Thema historisch. Er beginnt mit der Vorgeschichte der Trennung beider Hälften der alten Christenheit, schildert dann die beiden Phasen der Kirchenspaltung und die Versuche zur Vereinigung der Kirchen in der Zeit von 1054—1453, betrachtet in besonderen Kapiteln die Einigungsversuche mit den Protestanten, mit den Anglikanern und mit den Altkatholiken, um auf die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den neuesten Unionsversuchen zu kommen und seinen Bericht über die erschütternden und dramatischen Vorgänge und Tatsachen der christlichen Vergangenheit, die das Scheitern aller Unionsversuche auch in der Neuzeit nur allzu verständlich erscheinen lassen, mit friedlicheren, „ökumenischen" Tönen zu schließen.

Zur schnellen Orientierung über die Ostkirche kann der Sammelband wärmstens empfohlen werden.

Berlin. *K. Sereznikov.*

Iwan von Kologriwof: Das Wort des Lebens. Regensburg 1938. 404 S. Verlag Friedrich Pustet.

Das Ziel des Verfassers ist eine Darstellung des Hauptdogmas des christlichen Glaubens, d. h. der Christologie und der christlichen Anthropologie, in denjenigen wesentlichen Linien, die „ein für allemal in den allgemeinen Kon-

zilien als Glaubenswahrheiten festgelegt worden sind“. Dort, wo „die Spekulation frei walten darf“, sollen aber diese Linien durch Erklärungen ergänzt werden, die der Verfasser unter den zahlreichen vorhandenen Erklärungen so gewählt zu haben glaubt, daß sie seine persönliche religiöse Haltung, sein persönliches Bekenntnis wiedergeben. Die persönliche religiöse Haltung des Verfassers bestimmt aber der Weg, der ihn „vom Leibgardehusarenoffizier des russischen Kaisers bis zum Ordensmann und vom bewußten Verkenner Gottes und des Heilands zum Priester“ (S. J.) geführt hat, ein Weg, in dem zwei Momente zu unterscheiden sind: der Durchbruch des Glaubens und der Übertritt zum römischen Katholizismus („Ordensmann“). Ersteres betont der Verfasser, letzteres übergeht er sonst mit Stillschweigen. Daß diese Tatsache aber nicht ohne Belang ist und die persönliche religiöse Haltung des Verfassers entscheidend beeinflußt hat, darf a priori vorausgesetzt werden und wird bei näherer Betrachtung der frei waltenden Spekulation des Verfassers, die überall an westlicher christlicher Literatur, insbesondere modernen katholischen Theologen entlehnte Gedanken anknüpft, ohne weiteres klar. Die ganze Darstellung des christlichen Hauptdogmas kann demnach kaum — trotz der Ansicht des Verfassers — als ein Versuch bewertet werden, das „orientalische Geistesgut“ der „deutschen Geistigkeit, die vom russischen Denken und Fühlen durch eine Welt getrennt ist“, näherzubringen. Sie legt vielmehr ein Zeugnis davon ab, inwieweit der Verfasser sich selbst in die westliche, katholische religiöse Haltung einleben konnte und eingelebt hat, wenn auch der Hang zu einem dilettierenden Eklektizismus das Nachgehen dieser Frage in allen Einzelheiten nicht allzu lohnend erscheinen läßt.

In den drei ersten Kapiteln wird das allgemeine Problem vom Verhältnis Gottes und der Welt und das christologische Problem im engeren Sinne behandelt, das vierte ist dem Sündenfall und dem Problem des Bösen gewidmet, in den vier letzten (5—8) gibt der Verfasser die Erlösungslehre. Sachkundig und mit Umsicht werden die schwierigen theologischen Probleme des Zweckes der Inkarnation, des Sündenfalls, des Bösen und der Erlösung behandelt und vermittelnde, unseren spekulativen Drang jedoch am wenigsten befriedigende Lösungen geboten. Die akute Problematik, die forschende Zuspitzung ist dem Verfasser fremd. Der Schwerpunkt seiner Theologie liegt vielmehr im System, in dem Sich-Einfügen in die von den allgemeinen Konzilien festgelegten Glaubenswahrheiten.

Um nur ein Beispiel herauszugreifen, sei auf die Ausführungen über Gott und die Welt, den Schöpfer und das Geschöpf (Kap. 1) hingewiesen, die im großen und ganzen doch mehr im Geiste der deutschen Mystik eines Meister Eckehart oder Nikolaus von Cues — wenn auch gerade letzterer neuerdings als ein der östlichen religiösen Mentalität besonders nahe verwandter Geist betrachtet zu werden pflegt — gehalten, vielleicht auch von thomistischen Stimmungen nicht frei sind, den aber das für die ostkirchliche religiöse Haltung bezeichnende Betonen der Transzendenz Gottes fernliegt.

Berlin. *K. Sereżnikov.*

A. E. Presnjakov: Lekcii po russkoj istorii. I. Kievskaja Ruś. (Vorlesungen über die russische Geschichte. 1. Bd.: Kiever Rußland.) Moskau 1938, 279 S.

Presnjakovs Werk zerfällt in zwei Teile: der eine Teil — Kapitel 2 bis 8 — enthält seine Vorlesungen an der Petersburger Universität im Jahre 1915/16, der andere Teil, die Kapitel 9 bis 16, seine Vorlesungen aus dem Jahre 1907/08. Der Verfasser hatte keine Eile mit der Veröffentlichung seiner Studien über die ältesten Zeiten der russischen Geschichte. Sie fand erst nach seinem Tode statt, erschien aber ohne irgendwelche Veränderungen ihres heutigen Herausgebers

N. Rubinstein, der selbst der marxistischen Auffassung der russischen Geschichte huldigt, aber gezwungen ist, die Vorzüge des Werkes von *A. E. Presnjakov* anzuerkennen. Ohne die Charakteristik *A. E. Presnjakovs,* die der Herausgeber in der Vorrede gibt, weiß jeder, der auf dem Gebiet der russsichen Geschichte arbeitet, daß *A. E. Presnjakov* zu den bedeutendsten Vertretern der russischen Historiographie, die die „marxistische Auffassung" ablehnt, gehört und mit *A. A. Šachmatov* zu den besten Kennern der altrussischen Chroniken gezählt werden muß. Das späte Erscheinen des Werkes *P.s* beeinträchtigt nicht seinen Wert bei dem heutigen Zustand der russischen historischen Forschung. Auch für den Kirchenhistoriker Rußlands bringt *P.s* Werk vieles, was sein Interesse erwecken dürfte.

Das erste Kapitel behandelt „den Platz der Kiever Periode in dem gesamten System der Russischen Geschichte". Hier gibt der Verfasser eine Kritik der Ansichten *M. Hruševśkyjs* (zusammengefaßt schon in „Zvyčajna schema ‚russkoj' istoriji i sprava racional'naho ukladu istoriji schidnaho slovjanstva", in: Stat'i po slavjanověděniju, hrsg. von *V. Lamanskij,* Petersburg 1904) und stellt fest, daß „in Wirklichkeit (v istoričeskoj dejstvitel'nosti) die Geschichte — das 9. bis 12. Jahrhundert — so vollkommen gleich für die beiden Zweige des russischen Volkes oder die beiden russischen Völker (oboich narodnostej russkich) — des großrussischen und des ukrainischen — verläuft, daß ohne Nachteil für Fülle und Richtigkeit der wissenschaftlichen Forschung, ohne Verrat an der historischen Wahrheit, die Schicksale der beiden Zweige nicht zerrissen werden dürfen" (S. 10).

In der Darstellung der älteren Schicksale der Ostslaven (2. und 3. Kapitel), wo der Verfasser eine eingehende Zusammenstellung des historischen, archäologischen und linguistischen Materials unternimmt, unterstützt er im allgemeinen die Ansichten von *A. A. Šachmatov.* Die Waräger-Frage wird vom Verfasser (4. Kapitel) auf Grund sehr reichen historischen Quellenmaterials beleuchtet, auch werden die alten Kontroversen analysiert. Bei der Darstellung der Bildung des Kiever Staates (5. und 6. Kapitel) kritisiert *P.* mit vollem Recht die Theorie von *V. Ključevskij* über die Entstehung der Städte der Ostslaven aus Handelserwägungen, — eine Theorie, die die rein politischen Momente des 9. bis 10. Jahrhunderts nicht berücksichtigt. Die Geschichte des 10. und des Anfanges des 11. Jahrhunderts — besonders die Analyse der ältesten Chronik, der Streitigkeiten der Söhne Svjatoslavs und dann Vladimirs, die zur Bildung „des Kiever Reiches" des Fürsten Vladimir und zum Großfürstentum Jaroslavs führten — ist von *P.* auf breiter Grundlage eines Vergleichs der altrussischen und ausländischen Quellen aufgebaut. Nachdem Verfasser in dem 9. Kapitel das bunte und komplizierte Bild der einander durchkreuzenden internationalen Beziehungen der Kiever Ruś des 11. bis 12. Jahrhunderts mit dem Süden, Westen und Osten gezeigt hat, setzt er seine Analyse der innerpolitischen Beziehungen des 11. bis 12. Jahrhunderts fort. *P.* lehnt die Auffassung *S. M. Solověvs* (die auch später von *V. Ključevskij* aufgenommen wurde) über die Herrschaft der gesamten Fürsten-Familie (rodovaja teorija) ab, nach der der Älteste in der Fürsten-Familie das Kiever Fürstentum innehatte und die anderen Fürsten ihre Fürstentümer nach ihrem Platz in der Familie bekamen. Nach Ansicht *Presnjakovs* ging das Prinzip der Herrschaft (vor Ende des 11. Jahrhunderts) von der V o t - č i n a - Anschauung aus, d. h. in jedem Fürstentum vom Vater auf den Sohn, was zur Bildung der einzelnen Fürsten-Linien (o t č i n a) und der abgesonderten Fürstentümer (obosoblennych zemel'-knjažestv) führte. Die letzten Kapitel sind der Entwicklung der fürstlichen Gewalt, ihrer Stellung zur Družina, zur Bevölkerung und zum Veče gewidmet. Die rechts- und staatspolitische Seite des damaligen Kiever Staates wird vom Verfasser mit besonderem Interesse behandelt.

Die Bekehrung Rußlands zum Christentum (6. und 7. Kapitel) untersucht *P.* im Zusammenhang mit der Gesamtheit der politischen und kulturellen Be-

ziehungen Südrußlands. Schon in dem zweiten Kapitel stellt *P.* die Lage Südrußlands dar, das unter mannigfaltigen kulturellen Einflüssen (Kaukasus, Klein-Asien, Persien und später Byzanz) stand, was nicht ohne Wirkung auf das russische Christentum blieb, und z. B. in der Entwicklung des altrusssichen Kirchenbaus sich auswirkte. *P.* betont mit *A. Šachmatov, M. Priselkov* und auch in Übereinstimmung mit neueren Ansichten von *V. Parchomenko, M. Speranskij* und *H. Koch* die große Bedeutung Bulgariens für die Christianisierung Rußlands. Die Entstehung des christlichen Kultus in Kiev verbindet *P.* mit der Blüte der christlichen „slavischen Kultur" in Bulgarien in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. *P.* bekräftigt auch die Behauptungen von *A. Šachmatov* und *M. Priselkov*, indem er die Ereignisse der politischen Geschichte Kievs zur Zeit Svjatoslavs und Vladimirs — „einer Zeit der Steigerung des slavischen Elementes" —, die eine Slavisierung der Waräger zur Folge hatte und dadurch die Bahn für das Christentum in der byzantinisch-slavischen Gestalt freimachte (S. 78). Die Frage nach der „Taufe" Olgas entscheidet *P.* zugunsten der Meinung, daß Olga schon „vor 955 in Kiev getauft wurde", — also mehr im Sinne des Chronikberichts und der „Pamjat' i pochvala" und lehnt die mehr annehmbaren Meinungen von *V. Parchomenko* und *M. Priselkov* ab (S. 82). Das 7. Kapitel ist dem ganzen Fragenkomplex betreffend die Bekehrungsgeschichte Vladimirs und Kievs gewidmet. Sehr begrüßenswert ist die ausführliche Behandlung dieser Frage durch *P.* und die Tatsache, daß er dieselbe im Gegensatz zu *V. Ključevskij, S. Platonov* und *M. Ljubavskij* im Rahmen der gesamten Politik Vladimirs und derjenigen von Byzanz (wir erinnern noch an die Arbeit von *G. Laehr*, 1930) zu betrachten sucht. *P.* anerkennt die Tendenz der „Legende von Korsuń" (d. h. der Erzählung der Chronik von der Bekehrung Vladimirs, wie sie von *A. Šachmatov* genannt wurde), die stark gräkophil gefärbt ist, die erste Rolle der byzantinischen Hierarchie zuschreibt und die Bedeutung von Byzanz hervorhebt. Das Werk ist hier gerade dadurch ineressant, daß *P.* den Behauptungen *A. Šachmatovs* (Korsunskaja legenda und Razyskanija) und *M. Priselkovs* (Očerki) nachgeht, aber einige Einzelheiten bestreitet und korrigiert. Ohne Zweifel kann jedem, der sich mit der Geschichte der Russischen Kirche beschäftigt, dieses Kapitel besonders empfohlen werden. *P.* vergißt auch nicht die interessante — und sehr wichtige — Ansicht *N. K. Nikol'skijs* (O drevnerusskom christianstvě, in: Russkaja Mysl', 1913, VI) zu berücksichtigen, der den religiösen Inhalt des altrussischen Christentums des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zu beleuchten versucht und dessen „optimistische Färbung" *P.* dem byzantinisch-asketischen Christentum gegenüberstellt, wodurch er einige Behauptungen *Šachmatovs* und *Priselkovs* unterstützt. Eine weitere Untersuchung des Standpunktes von *Nikol'skij* — was teilweise von *M. Priselkov* später unternommen wurde (siehe seinen Aufsatz: Borba dvuch mirivozzrenij, in: Rossija i Zapad, I, 1923, 36—56) — wäre besonders notwendig für die Erklärung des religiösen Zustandes des altrussischen Christentums und des tatsächlichen Anfanges des byzantinischen Einflusses und der antibyzantinischen Opposition in der Kiever Ruś. Dieses steht in engem Zusammenhang sowohl mit dem Inhalt der altrussischen Askese (christlicher Optimismus des hl. Feodosij Pečerskij) und der inneren Wandlungen in dem Pečerskij-Kloster (Ilarion-Nikon und seine Neigung zur national-kirchlichen Selbständigkeit und national-kulturellen Tätigkeit des Mönchtums); (siehe dazu meine neuerdings erschienene Arbeit „Das altrussische Mönchtum, 11. bis 16. Jahrhundert. Gestalter und Gestalten. Würzburg 1940, = Das östliche Christentum, hrsg. von Prof. *G. Wunderle*, 11. Heft, S. 35—40), als auch mit der Polemik gegen das römische Christentum, die ausschließlich von seiten der griechischen Metropoliten ausging und den altrusssichen Standpunkt gegenüber dem Katholizismus stark beeinflußte und den kirchlichen Anschauungen Altrußlands den religiösen Formalismus beibrachte.

Im Vergleich mit dem Werk von *S. Platonov* (Lekcii, 9. Aufl. 1915) oder von *M. Ljubavskij* (Lekcii, 3. Aufl. 1918) stellen die Vorlesungen *A. Presnjakovs,* die fast gleichzeitig gehalten wurden, nicht nur eine Ergänzung, sondern oft eine ganz neue Bearbeitung des Stoffes und der strittigen und wichtigen Fragen dar. Die einzige Frage, die *P.* leider nur nebenbei behandelt, ist die Schilderung des kulturellen Niveaus des 10. bis 12. Jahrhunderts. Es liegt vielleicht im Charakter seiner damaligen wissenschaftlichen Interessen, die ganze Aufmerksamkeit auf die staatsrechtliche und politische Organisation des 11. bis 12. Jahrhunderts zu richten. Obwohl diese Vorlesungen bereits mehr als vor zwanzig Jahren gehalten wurden, und in der Zwischenzeit die Forschung über die Kiever Ruś nicht ohne neue Erfolge arbeitete, bleibt *Presnjakovs* Werk auch heute noch wertvoll und von bleibender Bedeutung, — besonders dadurch, daß die analysierende Darstellung des Verfassers sehr anregend für den Leser ist und zu selbständiger Nachforschung ruft. Jeder, der sich mit den ältesten Zeiten Rußlands beschäftigt, müßte unbedingt das Werk von *A. Presnjakov* kennenlernen.

Berlin. *I. Smolitsch.*

Karl Stählin: Geschichte Rußlands. IV. Band. 1. und 2. Teil. Königsberg (Pr) / Berlin 1939. Ost-Europa-Verlag. Gr. 8⁰, XX u. 1136 Seiten, 6 Karten, 2 Stammtafeln und Personenverzeichnis für das Gesamtwerk. Halbleinen 45,— RM.

Der vierte Band der Geschichte Rußlands von *Karl Stählin,* der in seinen zwei Teilen einen ungeheuren Reichtum an Material auf 1136 Seiten bringt, ist ein würdiger Abschluß seines großen Lebenswerkes. Er umfaßt die Regierungen der drei letzten Romanovs: der Kaiser Alexander II., Alexander III. und Nikolaus II. Es ist interessant und wichtig, bei einigen spezifischen Zügen der historischen Auffassung und Darstellung *K. Stählins* hier zu verweilen.

Was einem in die Augen springt, ist die Abgewogenheit und die Mäßigung seines Urteils. Es ist eine durchaus nüchterne, an Tatsachen sich eng haltende, an Tatsachenmaterial sehr reiche Darstellung. Auch einige weniger bekannte Quellen wurden benutzt, — z. B. die sehr wertvollen Memoiren der Prinzessin Olga N. Trubeckaja, die z. T. noch unveröffentlicht sind, in denen sie ausführlich von dem Empfang der Semstvo-Abordnung durch Nikolaus II. in Peterhof im Juni 1905 berichtet, und von der berühmten Ansprache ihres Bruders, Fürst S. N. Trubeckoj, an den Caren (S. 802—1006). Die verschiedenen Entwicklungsphasen der wichtigsten Reformen Alexanders II. werden von *Stählin* bis ins einzelne verfolgt; auch die Entwicklung der revolutionären Bewegung, die Stimmungswechsel in den leitenden Kreisen der russischen Regierung und der russischen gebildeten Schicht (so z. B. die ganze Auseinandersetzung zwischen Polen und Rußland in den 60er Jahren). Ausführlich wird der Kampf zwischen der Staatsgewalt und den revolutionären Strömungen dargestellt, die Jagd der Revolutionäre auf den Volksbefreier Alexander II., die dramatischen Vorgänge der ersten russischen Revolution 1905—1906 und ihre Vorläufer; der mutige Kampf Stolypins um eine innere Konsolidierung und Ertüchtigung des russischen Staates und Volkes usw. Sehr ausführlich, bis ins einzelne gehend, sind die Darstellungen der Ereignisse der großen internationalen Politik, soweit Rußland in sie verflochten war. Manchmal scheint es beinahe, daß einige Abschnitte, die mit der auswärtigen Politik sich beschäftigen, sogar zu ausführlich geraten sind. Aber der Verfasser wollte möglichst vollständig sein und eine an Tatsachen besonders reiche Darstellung bieten. Das ist ihm auch in hohem Maße gelungen. Und doch, neben dieser bewußten und gewollten klaren Sachlichkeit und Nüchternheit der Darstellung — oder vielmehr gerade in ihr — fühlt man hier und da ganz leise den Hauch einer tiefen und ernsten sittlichen Weltanschauung, von

der das ganze Lebenswerk des Verfassers getragen wird und das sich auch in seiner geschichtlichen Auffassung in anziehender und befruchtender Weise bekundet. Die weitherzige Menschenfreundlichkeit und Humanität seiner Urteile, sein Wunsch, objektiv zu sein, der jeweiligen historischen Situation, in die die handelnden Personen des großen Dramas versetzt waren, möglichst gerecht zu werden, von raschem, ungenügend begründetem Richterspruch abzusehen — dies sind schöne Züge seiner Darstellungsweise, wo der tragende sittliche Lebensgehalt des verstorbenen Historikers seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und Objektivität zugute kommt. Die Grundehrlichkeit seines moralischen Willens kommt in der tiefen Ehrlichkeit seiner historischen Darstellung zum Ausdruck. Das hindert ihn keineswegs, sich auch Gedanken über die Entwicklung der russischen Geschichte des 19. und im Beginn des 20. Jahrhunderts zu machen. Wenn man die zwei dicken Bände rasch nacheinander durchliest, so hat man den Eindruck: Es war der Weg zur Katastrophe. *Stählin* ist aber nicht fatalistisch eingestellt, er weist uns den wechselreichen Kampf auf zwischen den aufbauenden und zersetzenden Elementen des russischen Volkslebens und ist geneigt, in vollem Maße die hohen Verdienste der Reformenzeit unter Alexander II. anzuerkennen. Er hält sich nicht an abgegriffene Schablonen: den Kampf der russischen Regierung gegen die Revolution betrachtet er als eine moralische und staatliche Notwendigkeit, gleichzeitig deckt er aber auch die furchtbaren Fehler der russischen Staatsgewalt auf — so unter Nikolaus I., unter Alexander III. und besonders auch unter dem letzten Kaiser. Er ist aber weit davon, sich an schemenhafte Charakterisierungen der leitenden Persönlichkeiten zu halten. Wie wahrheitsgetreu und feinfühlig sind z. B. die Charakterschilderungen Alexanders II. (S. 54), Alexanders III. (S. 433), Pobědonoscevs, dieses geistig feinen und hochgebildeten Mannes, der so verhängnisvoll für Rußland wurde (S. 435). Es ist möglich, daß er sich hier und da irrt, indem er z. B. dem Großfürsten Nikolaj Nikolaevič, den er mit vollem Recht als eine ziemlich mittelmäßige, hysterisch-aufbrausende Persönlichkeit schildert, immerhin doch eine Willensstärke zuschreibt (S. 1054), die der Großfürst anscheinend nicht besaß. Die außerordentlich hohe Schätzung Wittes als Staatsmann würde ich als etwas übertrieben betrachten. Auch verdient der Dumapräsident Rodzjanko, zwar ein ehrlicher, aber ziemlich eitler und durchaus kein starker Mann, nicht das hohe Lob, das ihm *Stählin* spendet (S. 1078). Mit großer Konsequenz ist seine Beurteilung des lebenzerstörenden Wesens der russischen Revolution durchgeführt. Bald spricht er von „meist noch völlig unreifen Fanatikern" (S. 90), von dem „paradoxen, viel Verwirrung stiftenden" Gedanken Černyševskijs (S. 92), oder den „gefährlichen Sophismen" des jungen Nihilisten Pisarev (S. 94), bald betont er als eine besonders russische Gefahr „die ganz besondere Aufnahmefähigkeit des russischen Geistes für radikale Doktrinen" (S. 99). Bei der Schilderung des Prozesses der Revolutionärin Bardina nebst Genossen bemerkt er: „Die Bardina war sicherlich Idealistin. Dennoch waren sie und ihre Mitangeklagten verirrte Menschen, und das eben ist das eigentlich Tragische an der ganzen Innenentwicklung Rußlands, das zum Teil prachtvolle Kräfte von Staats wegen ausgestoßen werden mußten, nachdem dieser Staat ihre Erziehung zu positivem Schaffen so sträflich lange versäumt hatte und nun den untergrabenden Einflüssen des westlichen Liberalismus und Sozialismus machtlos gegenüberstand" (S. 375).

Die männliche, mutige Gestalt des großen russischen Staatsmannes Stolypin (z. B. S. 886) und die Berechtigung und Wichtigkeit seiner Agrargesetze (S. 896—898) weiß *Stählin* in hoher Weise zu schätzen. In ihm und in seinem Programm war vielleicht die Rettung Rußlands von den schweren Erschütterungen gegeben, denen es zum Opfer fiel. Der Leichtsinn, mit dem die russische Regierung ohne genügende militärische Vorbereitung in den Weltkrieg eintrat, und der Leichtsinn, oder vielmehr die Verblendung, mit der während des Krieges und beson-

ders während des Aufenthaltes des Kaisers bei der Armee, regiert wurde, der unheilvolle Einfluß der Kaiserin auf die Regierungsgeschäfte (wobei er zugleich auch Mitleid für diese arme, stark hysterische, nervenkranke Frau empfindet), der Skandal um Rasputin — es sind dies ebensoviel Schritte geworden in der Richtung des Zusammenbruches. „Das absolute Versagen der obersten Gewalt und die nach außen und innen ins Extrem sich verlierenden Ideen und Strebungen des Volkes, das durch die alte, unüberbrückte Kluft nicht nur von den Regierenden, sondern auch von der verschwindend kleinen Schicht der wahren Kulturträger getrennt blieb, — sie mußten zusammentreffen, um im Weltkrieg die Zersetzung des Staatskörpers zu vollenden und die Schlußkatastrophe herbeizuführen“ (S. 1135).

„Ob aber nicht“ — so schließt *Stählin* seine Darstellung — „der russische Ausläufer unserer Aufklärung in ihrer krassesten Form, der Absetzung Gottes durch die Maschine und dem mechanischen, das Individuum verneinenden Kollektivismus, an der eigenen seelischen Unfruchtbarkeit scheitern und die altkirchliche Volksfrömmigkeit, ebenfalls kollektiv, doch von einer Geistesaristokratie geführt, noch einmal siegreich hervortreten wird?...“ Denn „der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens — beide Pole in ihrem weitesten Sinn gefaßt — ist und bleibt ja nach der bekannten Goetheschen Maxime „das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte“ (S. 1135).

In diesem letzten Bande der „Geschichte Rußlands“ haben wir die reife Frucht eines langen Lebens nüchterner wissenschaftlicher Arbeit, aber auch die Frucht eines Nachdenkens über den Sinn historischer Prozesse, und wir sind dem Verfasser dankbar dafür.

Königsberg (Pr). *Nikolaus von Arseniew.*

Kurt Lück: Der Mythos vom Deutschen in der polnischen Volksüberlieferung und Literatur. Bd. 7 der „Ostdeutschen Forschungen“. Posen 1938. Verlag S. Hirzel, Leipzig, 518 S.

In seinen „Aufbaukräften“ hat *Lück* die großen, zum Teil vergessenen Leistungen des Deutschtums in Polen und seine gewaltigen Verdienste um die Entwicklung von Wirtschaft und Kultur im polnischen Volke erstmalig in umfassender Weise geschildert und gleichzeitig eine fast unerschöpfliche Materialsammlung geliefert. Sein neues großes Werk nimmt sich ein anderes nicht weniger wichtiges Gebiet der deutsch-polnischen Volkstumsauseinandersetzung in ähnlich monumentaler Form zum Thema.

Jedem auch nur oberflächlich mit dem polnischen Erzählgut und dem polnischen Schrifttum Vertrauten mußte immer wieder auffallen, welch eine überragende Rolle die Darstellung deutschen Wesens und des Deutschen schlechthin hier spielte. Eine Darstellung, die — das sei gleich vorweg genommen — ganz überwiegend nicht nur negativ ausfiel, sondern darüber hinaus haßgeprägte Zerrbilder lieferte, die durch ihre stereotype Wiederholung besonders auch in der Tagespresse zu einem festen Bestandteil der Anschauungen jedes Polen wurden. Die an jeder Volkstumsfront und in jedem Volkstumsüberschneidungsgebiet wichtige Frage: „Wie sieht und beurteilt der Fremdvölkische mein Volk und mich?“ errang bei der natürlichen propagandistischen Begabung des polnischen Volkes für die deutsch-polnische Volkstumsauseinandersetzung eine ganz entscheidende Bedeutung.

Zur Lösung dieser Frage hat *Lück* in einer ungeheueren Arbeitsleistung ein überaus reiches Material zusammengetragen und es sachlich und übersichtlich geordnet vor uns ausgebreitet. Das Werk gliedert sich in zwei große Teile, der erste enthält die Beurteilung und Schilderung des Deutschen im polnischen Sprichwort, in Schwank, Lied und Sage, wobei auch das ältere polnische Schrifttum

(aus dem 16. und 17. Jahrhundert) ab und zu zu Worte kommt, der zweite das gleiche im polnischen Schrifttum, besonders in der schönen Literatur. Die einzelnen Abschnitte tauchen naturgemäß dadurch zum Teil in beiden Teilen auf, es gibt auch einzelne Überschneidungen, die aber das Werk nur lebensvoller machen und oft gerade die bessere Beurteilung ermöglichen. Geradezu imponierend ist allein die Fülle des im ersten Teil gesammelten Materials, besonders wertvoll dadurch, daß hier viele Sprichworte, Reime und Geschichten wiedergegeben sind, die noch nirgends gedruckt waren, und die der Verfasser und seine Mitarbeiter in mühevoller Kleinarbeit aufgezeichnet haben. In den elf Kapiteln des ersten Teils beleuchtet *Lück* die verschiedenen Gebiete, auf denen uns deutsches Wesen und deutsche Art von der polnischen Volksüberlieferung widergespiegelt wird; da finden wir die deutsche Sprache, deutsche Wirtschaft, „deutschen Glauben", deutsche Küche, deutschen Verstand. Auffallenderweise fehlt ein Kapitel über deutsches Soldatentum. Es ist das verständlich, wenn man bedenkt, daß es seit dem Anteil des Großen Kurfürsten am Ersten Nordischen Krieg — wenn man von der Unterdrückung der Aufstände von 1794 und 1848 absieht, — keine kriegerische Auseinandersetzung zwischen Deutschen und Polen gegeben hat und der Deutsche dem Polen vorwiegend als Kolonist, als Beamter, als Bürger begegnete.

In allen Kapiteln kommt die Gegnerschaft gegen deutsches Wesen in deutlicher und oft sehr krasser Form zum Ausdruck. Der Deutsche, so ist die Grundeinstellung der polnischen Volksmeinung, ist der große völkische Gegner, in mancher Hinsicht besser gerüstet, tüchtiger, geschickter und klüger als der Pole. Gerade deshalb aber wird alles an ihm, auch das, was man mehr oder weniger offen als besser und richtiger zugesteht, verspottet und verächtlich gemacht. Logik und geschichtliche Wahrheit spielen dabei keine Rolle, sondern es entwickelt sich ein nur aus der volkspsychologischen Abwehrstellung dem Deutschen gegenüber erklärliches Zerrbild, eben eine von der Wirklichkeit nicht gestützte Legende, ein „Mythos". *Lück* begnügt sich nun nicht damit, diesen Mythos wiederzugeben, sondern er nimmt ständig Stellung dazu, zeigt ähnliche Beispiele von anderen Volkstumsfronten und stellt vor allem dem polnischen Mythos die Tatsachen gegenüber. — Durch seine ständige Darstellung der deutschen Haltung gegenüber dem polnischen Spott und der polnischen Ablehnung und ihren Ursachen bekommen wir zugleich ein psychologisch packendes Bild des Volkstumskampfes. Dem ruhig schaffenden, tüchtigen, kühlen und fleißigen Deutschen steht der schwungvolle, flotte und leidenschaftliche Pole gegenüber, der alle guten Eigenschaften des Deutschen nicht besitzt, sondern ihn deshalb ablehnt und haßt. Der phantasiebegabte Pole ist propagandistisch der weitaus Geschicktere. Er weiß einerseits die schwachen Seiten des Nachbarn geschickt und wirkungsvoll zu verspotten, daneben aber auch in einer bornierten Verbohrtheit Behauptungen über die deutsche Dummheit, deutsche Freßgier, deutsche Grobheit und Roheit aufzustellen und sie in immer wieder abgewandelten Formen vorzubringen. Alles Böse wird als vom Deutschen kommend geschildert, auch den Teufel stellt sich die polnische Volksüberlieferung als Deutschen oder zumindest deutsch gekleidet vor. Sehr aufschlußreich ist hier das Kapitel: „Der Teufel als Deutscher" (S. 39—68) mit seinen zahlreichen Beispielen und Geschichten („Deutscher Schwabe — Teufelsbruder", „Der Deutsche und der Teufel stammen aus einer Familie") und der Gegenüberstellung des „deutschen" und des „polnischen" Teufels.

Für den Leser dieser Zeitschrift wird ganz besonders das Kapitel: Der „deutsche Glaube" von Interesse sein. Die bekannte polnische Verknüpfung von Protestantismus und Deutschtum findet hier immer neue Formulierungen. („Was ein Deutscher ist, ist ein Ketzer", „luter", „lutry" als Bezeichnung für die Deutschen.) Martin Luther ist eine im polnischen Geschichten- und Erzählgut so

häufig wiederkehrende Gestalt, daß „selbst die allergrößten Gestalten der Geschichte dieses Landes im Vergleich zum Schöpfer des ‚deutschen Glaubens' nur ein bescheidenes Plätzchen in der Erinnerung des polnischen Bauernvolkes behaupten konnten".

Die Anerkennung der überlegenen deutschen Wirtschaftstüchtigkeit geht in der Masse des Ablehnenden fast unter, sie ist aber doch, manchmal ungewollt, hier und da ausgedrückt. („Wo der Pole Brot ißt, da kann der Deutsche schon Kuchen essen." „Beim Deutschen ist es im Stall so rein wie beim Polen in der Wohnung.") Viel häufiger als solch eine Selbsterkenntnis aber ist die bornierte und leidenschaftliche Kritik am Deutschen. Die Beschäftigung des Deutschen mit dem Polen ist naturgemäß nicht entfernt so lebhaft, auch bei den mitten unter Polen sitzenden deutschen Siedlern nicht. Wo sich hier das Sprach- und Erzählgut des Polen bemächtigt, kommt meist nur ein überlegener, kühler Spott zum Ausdruck, bezeichnenderweise spielt aber auch die Warnung vor der völkischen Mischehe eine bedeutende Rolle.

Läßt *Lück* im ersten Teil immer wieder auch den Deutschen sprechen und suchte er Vergleiche aus der Überlieferung anderer Völker, so ist es im zweiten Teil anders. Zwar steht auch hier ein Kapitel über den „europäischen Hintergrund" am Anfang, dann aber folgt eine sehr klug gegliederte Wiedergabe der polnischen Stimmen. Mit Erstaunen sieht man, in welch ungeheurem Umfange sich das polnische Schrifttum mit den einzelnen Erscheinungsformen deutschen Wesens und Volkstums gegenüber dem Polentum auseinandergesetzt hat. Das sich umgekehrt mit dem Polentum auseinandersetzende deutsche Schrifttum spielt innerhalb des deutschen Gesamtschrifttums auch nicht im mindesten eine solche Rolle wie das entsprechende polnische. Die starke Politisierung und Leidenschaftlichkeit der polnischen Literatur wird darin wieder erneut deutlich. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen enthält das polnische erzählende Schrifttum eine Frontstellung gegen das Deutsche, sei es gegen die deutschen Industriepioniere und die deutsche Wirtschaftsweise (Kapitel 2), sei es gegen die deutsche Landwirtschaft und Siedlung (Kapitel 3) oder die deutsche Sprache und deutsches Denkertum (Kapitel 5). Daneben steht die These von der deutsch-polnischen Erbfeindschaft (Kapitel 4), gestützt durch die Darstellung der polnisch-deutschen Mischehe als Verbindung von Gut und Böse, die aber trotzdem die Legenden vom Polentum großer Deutscher (Coppernicus, Veit Stoß) zuläßt.

Wird bei den Urteilen der Volksüberlieferung der oft genug auftretende Haß doch häufig durch die Ursprünglichkeit und Naivität der Mythen gemildert, so ist das hier nicht mehr der Fall. Die Haßausbrüche kommen hier nicht nur oft nahe an die Grenze des Perfiden und Gemeinen, sondern überschreiten sie mehr als einmal. Neben ablehnenden und verzerrenden Darstellungen des Deutschtums in künstlerisch sonst wertvollen Romanen stehen Schilderungen, die so voller Lüge und Gemeinheit stecken, daß sie eigentlich nur den Abscheu des Lesers vor dem Verfasser erwecken konnten. Hier steht an erster Stelle Sienkiewicz mit seinen Kreuzrittern, seinen kleineren Erzählungen, wie den „Erinnerungen eines Posener Lehrers", es folgen K. Laskowski („Kulturträger", „Lokant"), Dygasiński („von Molken", „Der Dämon"), Lucjan Rydel („Bodenhain"), Żeromski („Wind vom Meer"), Wańkowicz („Auf den Spuren des Smentek"), um nur einige zu nennen. Von den polnischen Schriftstellerinnen sind die „Rota"-Dichterin Konopnicka und Kossak-Szczucka in ähnlicher Weise vertreten; das übelste Machwerk dieser Art stellt aber wohl das Buch des Schriftstellerpärchens Kornacki und Boguszewska: „Deutsches Heim" dar, das vollkommen der niedersten Schundliteratur zuzuzählen ist.

Lück versteht es, aus den vielen hundert von ihm zitierten Büchern das

Wesentliche rasch zu skizzieren, bei den für die Meinungsbildung wichtigsten macht er ausführliche Inhaltsangaben und zitiert bemerkenswerte Abschnitte. Dabei nimmt er aber in noch weit stärkerem Maße als im ersten Teil eine Frontstellung ein, stellt Unrichtigkeiten und Fehler klar, zeigt die Verdrehungen auf und geißelt die Verirrungen mit der möglichen — das Buch ist 1938 in Posen erschienen! — Schärfe. So wird das Buch zugleich eine Kampfschrift im besten Sinne des Wortes. *Lück* zeigt in diesem Werk, wie tief die Abneigung gegen alles Deutsche im polnischen Volk verwurzelt und immer wieder genährt ist, auf welch gefährliche Weise aber polnisches Schrifttum und auch polnische Kunst (auf zahlreichen Bildern und Postkarten) den Haß gegen alles Deutsche in lügnerischer und gänzlich einseitiger Weise immer aufs neue gepflegt und hochgezüchtet haben. Die ungeheure Schuld dieser Schriftsteller und ihrer Kollegen von der Zeitung wird uns heute in ihrer ganzen Größe klar, wenn wir erschüttert an den Gräbern von über 5000 ermordeten Deutschen stehen.

Zur Gesamtbeurteilung des Werkes sei noch gesagt, daß die Fülle des Materials, die bei *Lücks* erstem großen Buch fast den Rahmen zu sprengen drohte, hier in ganz meisterhafter Weise gebändigt und verwertet ist. Den hohen Wert von *Lücks* neuem großartigen Werk können wir wohl nicht besser kennzeichnen als durch die einfache Feststellung, daß jeder, der sich mit Volkstumsauseinandersetzung im allgemeinen und der deutsch-polnischen im besonderen beschäftigt oder beschäftigen will, dies Werk nicht nur gelesen, sondern gründlich durchgearbeitet haben muß.

Breslau. *Gotthold Rhode.*

Comeniana

Ant. Škarka: Komenský — básník duchovních písní. Ohne Ort, S. 11—76.

Derselbe: Nový komeniologický nález. Kázaní pohřební nad P. Fabriciom z r. 1649. Prag 1938, 76 S. und 2 Tafeln (auch in „Věstník královské české společnosti nauk", 1938, Nr. IV).

J. A. Komenský: Poselství jednoty bratrské. Übersetzt von *J. Henrich*, Einleitung von *F. M. Bartoš.* Prag 1940, 96 S.

Die erste hier erwähnte Schrift von *Škarka* ist den Lesern des „Kyrios" schon aus meiner Besprechung der Gedenkschrift für *St. Souček* bekannt, wo sie als Aufsatz erschienen ist (vgl. „Kyrios", III, 3, S. 243). Sie bringt eine genaue Beschreibung der Lieder-Sammlung des Comenius und eine wertvolle und ergebnisreiche Untersuchung der Lieder.

Die zweite Arbeit von demselben Verfasser bringt eine neue Textentdeckung. Es handelt sich hier um die Leichenpredigt, die Comenius 1649 beim Begräbnis des Seniors der Brüdergemeinde Paul Fabricius gehalten hat. Daß Comenius an dem Begräbnis des Fabricius teilgenommen hat, war bekannt, ja *Estreicher* — oder einer seiner Gewährsmänner — hat irgendwo das jetzt von *Škarka* neu aufgefundene Buch gesehen, so daß er im Bd. VII (1882) und dann im Bd. XIX (1903) der Bibliographie *Estreichers* erwähnt wird. Aus *Estreicher* nahmen die Angaben über die Schrift alle Bibliographien (z. B. *Kvačala* in seinem Buch 1892 unter der Nr. 73; bei *Novák-Hendrich* ist die Schrift nicht vermerkt). Der Verfasser fand ein Exemplar — wahrscheinlich dasselbe, welches *Estreichers* Angaben zugrunde lag — schon 1934. Die vorliegende Untersuchung enthält nicht nur den vollständigen Text der Predigt und des mit der Predigt zusammen gedruckten geistlichen Liedes, das zur Erinnerung an P. Fabricius seinen Namen im Akrostich bringt, sondern auch eine eingehende Analyse der interessanten Predigt (5—41), deren Bedeutung für die Comenius-Forschung unter anderem darin liegt,

daß wir hier eine Predigt von Comenius vor uns haben, die offensichtlich nicht vor dem Druck umgearbeitet worden ist, so daß wir uns an der Hand dieser neuen Quelle bessere Vorstellung von den gesprochenen Predigten des Comenius machen können. Auch das Lied wird eingehend besprochen (41—57). Die Ergebnisse dieser Arbeit sprechen für sich selbst. Ich kann sie dem Leser nur empfehlen.

Das dritte Buch bringt eine gute, von *J. Hendrich* besorgte Übertragung des I. und des IV. Teiles der Schrift „De bono unitatis et ordinis disciplinaeque et oboedientiae in ecclesia recte constituta" des Comenius. Das Buch hatte bei seinem Erscheinen (Amsterdam 1660) einen großen Erfolg: im selben Jahr wurde es in Genf nachgedruckt und englisch übersetzt, 1702 folgte die Hallenser Ausgabe (als „Historia Fratrum Bohemorum"), die für die Verbreitung des Buches in Deutschland wohl die größte Bedeutung hatte, 1703 erschien eine englische Übersetzung, 1710 die lateinische Londoner Ausgabe, 1739 haben die Herrnhuter die deutsche Übersetzung der ersten drei Teile herausgebracht. Auch im 19. und 20. Jahrhundert wurde das Buch wiederholt in verschiedenen Sprachen aufgelegt. Seltsamerweise waren čechisch nur der II. und der III. Teil übersetzt: sie enthalten bekanntlich die kurze Geschichte der Böhmischen Brüder und die Kirchenordnungen der Brüdergemeinde. Die jetzt erschienenen I. und IV. Teile bieten die Begründung und die Apologie der Kirchenordnungen der Brüdergemeinde. Die Neuerscheinung ist durchaus zu begrüßen. Das Buch ist von *F. Bartoš* sachgemäß eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen versehen, die die Lektüre einem heutigen Leser wesentlich erleichtern. Das Buch ist äußerlich sehr hübsch ausgestattet.

Halle a. d. S. *D. Čyževśkyj.*

Rudolf Urban: Die slawisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei. (Mit besonderer Berücksichtigung der tschechoslowakischen und der orthodoxen Kirche.) (Heft IX der slawischbaltischen Quellen und Forschungen, herausgegeben von *Reinhold Trautmann.)* Leipzig 1938, VI und 325 S. Verlag Markert & Petters.

Wenn auch das Staatsgebilde, das den Rahmen für diese Arbeit abgegeben hat, bereits der Vergangenheit angehört, so behält diese Arbeit doch über das rein geschichtliche Interesse hinaus ihren Wert, da die slavisch-nationalkirchlichen Neubildungen im čechischen Volke unter den veränderten Verhältnissen weiter bestehen. Das Buch füllt in der deutschen Fachliteratur fraglos eine Lücke aus, es ist die erste wissenschaftlich angelegte Arbeit in deutscher Sprache über diesen Gegenstand. Die Arbeit ist dem Slavisten, dem Kirchenhistoriker und Dogmatiker gleicherweise interessant. Früher sind zu dem Gegenstand erschienen: *Reinhard Steffler*, „Die neuen Nationalkirchen der Tschechoslowakei" (1931). Diese kleine Arbeit widmet sich aber in erster Linie den evangelischen Kirchenbildungen, die durch die Schaffung der čechoslovakischen Republik auf Grund völkischer Abgrenzung entstanden. Im Sammelband von *Siegmund-Schultze* „Die Kirchen der Tschechoslowakei" (Ekklesia, Band V, 1937) dagegen stellen die Vertreter der einzelnen Kirchen selbst ihre Konfession dar, eine kritische Würdigung unterbleibt. An čechischen Werken hat der Verfasser außer einer sehr zahlreichen Zeitschriftenliteratur und den amtlichen Veröffentlichungen der Nationalkirche selbst vor allem ‚K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918—1925, Olmütz 1926, von Dr. *Fr. Cinek* (vom katholischen Standpunkt) und *Vladimír Grigorič*, „Pravoslavná církev ve státě Československém", Prag 1928, II (östlich-orthodoxer Standpunkt) herangezogen.

Eine ausführliche Besprechung dieses Buches ist von dem Rezensenten bereits in den „Jahrbüchern für die Geschichte Osteuropas" 1939 veröffentlicht worden.

Nach dem Wunsch des Herausgebers des „Kyrios" soll die dort erschienene Besprechung hier nach der theologisch-dogmatischen Seite ergänzt werden.

Die „Československá církev", die jetzt nach einem neuen Namen sucht (Reformkirche, freie christliche Kirche, der Titel „Česká církev" wird ihr kaum gestattet werden), ist aus einer liberalen modernistischen Reformbewegung im nationalgesinnten katholischen Klerus, unmittelbar nach Errichtung der čechoslovakischen Republik, entstanden. Nach jahrelangen Kämpfen schied der unter der Führung des Bischofs Gorazd stehende mährische konservative Flügel aus und bildete eine pravoslavische čechische Kirche, die zahlenmäßig klein blieb (25 000 Seelen) und unter serbisch-orthodoxer hierarchischer Leitung steht. Sie ist ohne besondere theologische Eigenentwicklung den Weg der Orthodoxie gegangen. Geschichtliche Erinnerung an die Wirksamkeit von Cyrill und Method im Kloster Welehrad in Mähren und den noch länger fortdauernden orthodoxen Kultus im Kloster Zazava wirkten hier mit panslavistischen Ideen zusammen, um einen freilich sehr kleinen Teil des čechischen Volkes, genauer des frömmeren mährischen Volksteiles, der Orthodoxie zuzuführen. Die neueste Entwicklung, die Böhmen und Mähren wieder ins Reich eingegliedert hat und soweit es das Leben der Kirche betrifft, die abendländische katholische Tendenz verstärkt hat, läßt es als unwahrscheinlich erscheinen, daß dieser kleinen östlich-orthodoxen mährischen Gruppe eine größere Zukunft beschieden ist. Dadurch, daß sie auch die westliche kirchliche Tradition im čechischen Volk, zumindest Hus und die böhmischen Brüder positiv wertet, bildet sie eine Brücke der Ostkirche zur abendländischen Überlieferung. Man wertet hier die vorreformatorischen und reformatorischen Bewegungen des čechischen Mittelalters als heimliche Übergangsstufe von den ostkirchlichen Ursprüngen des Christentums im čechischen Volk zu der Erneuerung der Orthodoxie in unseren Tagen, ohne sich über die dogmatische und kirchengeschichtliche Fragwürdigkeit dieser geistlichen Erbfolge klare Rechenschaft zu geben.

Die „čechoslovakische Kirche" (etwa ¾ Millionen Seelen) selbst hat sich nach ihrer endgültigen Trennung von der Orthodoxie unter weiter fortdauernden geistigen Auseinandersetzungen, die oft heftige Formen annahmen, in ihrer theologischen Haltung im weiteren Verlauf einem liberalen, radikalen, sozial gefärbten Kulturprotestantismus verschrieben. Dogmatische Bindungen werden grundsätzlich abgelehnt. Der čechoslovakische Katechismus huldigt einer modernen natürlichen Religiosität. Der führende „Dogmatiker" der Kirche, Prof. *Spisar*, hat es offen ausgesprochen, daß das Gedankengut der čechoslovakischen Nationalkirche den Ideen der „Deutschen Glaubensbewegung" (Hauer) verwandt ist. Dieser Katechismus wurde allerdings zurückgezogen, weil er bei dem Versuch Schwierigkeiten machte, in der „Ökumene" die Anerkennung als christliche Kirche zu erringen. Die Nationalkirche legt großen Wert auf ihre Vertretung auf den großen christlichen Weltkonferenzen. Bei der ökumenischen Bewegung „for life and work" ist sie vollberechtigtes und oft beachtetes Mitglied. Bei der Konferenz „for faith and order" ist sie nur beobachtend beteiligt, da sie die dogmatische Grundlage ehrlicherweise nicht annehmen kann. Doch verteilten ihre Vertreter auch in Edinburg 1937, Patriarch Prochazka und Bischof Štejskal, Verteidigungs- und Aufklärungsschriften in englischer Sprache, die die christliche Rechtgläubigkeit der Kirche nachweisen sollten. Gleichzeitig aber wurde die Nationalkirche Mitglied des Weltbundes „für freies Christentum und religiösen Fortschritt" und nahm enge Verbindung zu den amerikanischen Unitariern auf. Ihre radikale Ablehnung der Trinität, der Inkarnation, der Erlösung, der Auferstehung läßt es fraglich erscheinen, wie weit die čechoslovakische Nationalkirche der Christenheit zuzurechnen ist. Aufrecht erhalten wird eine gewisse Schätzung ethischer christlicher Grundsätze. Die Person des Herrn spielt weiter eine wichtige Rolle in der religiösen Gedankenwelt, wenn auch die Heilsbedeutung abgelehnt wird. Besondere Verehrung genießen die religiösen Heroen in der völki-

schen Vergangenheit, vor allem Johann Hus. Die christliche Form der Gottesdienste wird beibehalten, auch die Spendung der Sakramente, obwohl die religiöse Kategorie des Sakramentes eigentlich grundsätzlich geleugnet wird. Es ist aber gar keine Frage, daß sehr viele einfache Glieder dieser Glaubensgemeinschaft, die ihr aus völkischen Beweggründen beitraten, glauben, in vollem Maße am Christentum Anteil zu haben.

Das für die theologische Beurteilung wichtigste Kapitel des *Urban*schen Buches ist Kapitel VII: „Die theologisch-weltanschaulichen Grundlagen der tschechoslowakischen Kirche." *Urban* dienen hier die Schriften *Spisars* zur Beurteilung. In ihnen ist der offizielle Standpunkt der Kirche niedergelegt. („Učení náboženství křesťanského", „Křesťanká věrouka v duchu církvi čsl.", „Křesťanská mravouka v duchu církvi čsl.") Daneben sind die Arbeiten des jungen, hauptsächlich in Amerika ausgebildeten Soziologen und Theologen der čechoslovakischen Kirche Dr. *F. M. Hník* beachtet (Duchovní ideály československé církvi; von diesem Werk gibt es auch eine kurze englische Zusammenfassung). Durchaus deutlich ist in diesem Zusammenhang schon die Einleitung zur Verfassung der Kirche („Präambel"): „Die čechoslovakische Kirche bilden Christen, die sich bemühen, das gegenwärtige sittliche Streben sowie die wissenschaftliche Erkenntnis mit dem Geiste Christi zu erfüllen, wie er sich in der Schrift und der altchristlichen Überlieferung erhalten hat und wie er dem čechischen Volke durch die Bewegung der Hussiten und der Böhmischen Brüder überliefert worden ist, die sich einst elementar im böhmischen, mährisch-schlesischen und slovakischen Lande verbreitet hat" (278). Die „altchristliche Überlieferung" ist dabei nicht in ihrer christlichen Substanz, sondern in ihrem slavischen Gewande verstanden. *Urbans* Schrift läßt deutlich werden, wie wenig aber tatsächlich vom altchristlichen Glaubensgut eines Hus, Comenius und dem Brüdertum überhaupt sich in der čechoslovakischen Kirche erhalten hat. Auch von einem wirklichen Eindringen der hussitischen Bewegung und des Brüdertums in die Slovakei kann trotz der zeitweiligen Besetzung des Landes durch hussitische Heerhaufen nicht gut gesprochen werden. Die Erwähnung der Slovakei ist mehr ein politisches Postulat, wie es auch der Name der Kirche ist. Echte Slovaken haben der Kirche kaum angehört. (Jetzt ist sie auf dem Boden der Slovakei staatlich aufgelöst.) Statt des Credo Apostolicum oder des Nicaenums bekennt die čechoslovakische Kirche: „Wir glauben an einen Gott, ewigen Geist und Schöpfer von allem — den Vater Jesu Christi und unseren Vater —, der von Ewigkeit her das Königreich unserer Seelen regiert. Wir glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes — das Licht aus dem Licht — das Leben aus dem Leben — der vom Vater kam — durch sein Leben das Übel der Welt und den Tod überwand, um uns das ewige Reich Gottes zu gewinnen. Wir glauben an den Geist Gottes, der von Ewigkeit zu Ewigkeit alles belebend, — sich in Jesus Christus offenbart und durch die Propheten und durch unsere Väter gesprochen hat — und sich in uns aufhalten will. Wir glauben an ein ewiges Leben des Guten, der Wahrheit und der Schönheit — so, wie wir überzeugt sind von dem Tode des Bösen und der Bösen. Wir glauben, daß der himmlische Vater uns deshalb erschaffen hat — daß wir, mit dem Geiste Gottes in uns — glücklich seien — ein Leben der Wahrheit leben — die Wahrheit zu verteidigen uns nicht scheuen — und so des ewigen Lebens teilhaftig werden! So geschehe es!" Die Kinder gebrauchen ein kürzeres Bekenntnis in der Schule: „Wir glauben an Gott, der als ewige Wahrheit und Liebe der Schöpfer von allem ist. Wir glauben, daß Gott sich uns in Jesus Christus, seinem liebsten Sohn, offenbart und uns durch den Geist Christi zu sich führt. Wir glauben an ein vollkommenes Leben, das hier auf Erden beginnt und in Gott seine Erfüllung findet" (279). Mit Recht betont *Urban* hier die starke Anpassung an das Nicaenum und daß man am Bekenntnis selbst gut erkennen kann, wie man versucht, moderne Gläubigkeit möglichst im Gewand gewohnter christlicher Formulierung

auszusprechen. Im Schlußteil des Bekenntnisses wird freilich der aufklärerische Rationalismus nur zu deutlich sichtbar. In seiner Konzilsrede 1931 zeigt *Spisar* den theologischen Grundsatz für diese neue Bekenntnisbildung: „Die čechoslovakische Kirche will keine neue Religion, sondern eine neue Formulierung der ewigen religiösen christlichen Wahrheiten, eine neue Theologie, die ein Bestandteil der modernen religiösen Anschauungen von Leben und Welt werden könnte!“ (280).

Der Gottesbegriff der Kirche ist pantheistisch. „Eine Mittlerschaft ist nicht nötig, weil Gott und die Schöpfung, so verschieden sie im Wesen auch sein mögen, doch ineinander sind. Gott in uns und wir in Gott“ (*Spisar* in „Evangelium Ježiše Krista a naše doba“). Die Gottheit Christi wird geleugnet. Christus ist nicht die zweite Person der Gottheit in metaphysischem Sinne, sondern „ein Gott lieber Mensch, ja der liebste von allen Menschen“ (284). Man vermeidet das Wort Christus und spricht lieber von „Jesus von Nazareth“. Ein Gebet zu Christus kennt der čechoslovakische Kultus nicht. „Im Gebet zu Christus erblicken wir die letzten verhallenden Spuren der göttlichen Heroenverehrung. Wir beugen uns nur vor Gott, wie es in der Liturgie der čechoslovakischen Kirche nach der ‚Vergegenwärtigung‘ (zpřitomnění) heißt. In kurzer Zeit werden aus dieser auch die letzten Reste der Christusanbetung beseitigt werden“ (285). Folgerichtig wird auch die Lehre von der Erbsünde, von der Jungfrauengeburt, der Höllenfahrt Christi und der Auferstehung des Fleisches abgelehnt. Auf die Ergebnisse radikaler Bibelkritik ist die Stellung zur Heiligen Schrift aufgebaut. Die völlige Lehrfreiheit gibt der Subjektivität des einzelnen Theologen wie Gemeindegliedes weitesten Spielraum. In einem weiteren Abschnitt „Einflüsse und Parallelen“ weist *Urban* dann darauf hin, daß in der Theologie der Kirche wenig originales Eigengut ist. Besonderen Einfluß auf ihr Ideengut hat die positivistische Philosophie *Masaryks*. „Masaryk — das ist unser Programm.“ Der Begründer des Staates wird ihnen auch zum religiösen Reformator. Das viel gebrauchte scheinreligiöse Schlagwort zeigt hier die politische Richtung: „Jesus, nicht Caesar.“ *Masaryk* sagt in seinen amerikanischen Vorträgen schon 1907: „Ich selbst bin vor 30 Jahren in die evangelische Kirche eingetreten, aber ich bin ein totes Glied derselben, denn ich finde im Protestantismus viele Grundprinzipien jener Religion, die ich im Katholizismus verlassen habe. Ich glaube nicht, daß uns der offizielle Protestantismus befreit und uns das bringt, was wir brauchen.“ Hier will die čechoslovakische Kirche im Sinne *Masaryks* weiterführen. Dieser selbst ist ihr aber nicht beigetreten und hatte Bedenken gegen die neue Kirchengründung.

Die Geistesgemeinschaft mit dem „freien“ Protestantismus wird stark empfunden. In einem Aufsatz in der „Náboženská Revue“ stellt *Spisar* die völlige Übereinstimmung fest. „Der Unterschied sei nur der, daß sich der freie Protestantismus bemühe, seine Anschauungen in der alten Kirche durchzusetzen, wobei sicher viel Kraft verloren ginge, während die čechoslovakische Kirche von Anfang an gezwungen gewesen sei, auf eigenen Füßen zu stehen“ (299). Aus politischen Gründen sucht man aber in den letzten Jahren stärker den Anschluß an den angelsächsischen Modernismus. Eine kleine Gruppe eigentlicher čechoslovakischer Unitarier besteht daneben aber selbständig unter Leitung von Dr. Norbert Čapek in Prag. Ihr scheint die čechoslovakische Kirche nicht konsequent genug in der Durchsetzung unitarischer Kirchenauffassung. Eine seltsame Beziehung besteht zur romfreien Nationalkirche auf den Philippinen (Iglesia Filipina Independente Rivista Catholica), die verwandte Anschauungen vertritt. Gegenüber völkischen Strömungen im deutschen Protestantismus („Nationalkirchliche Bewegung Deutscher Christen“), zu der zunächst starke Verwandtschaft schon durch den gemeinsamen völkischen Ausgangspunkt zu bestehen scheint, weist *Urban* mit Recht darauf hin, daß das Christusbild beider nationalkirchlichen Bewegungen

völlig verschieden sei. Das der čechischen Nationalkirche beruht auf den Anschauungen von 1872 und 1848, während das der entsprechenden deutschen Richtung durch die neuen völkischen Ideen geprägt ist.

Schließlich erörtert *Urban* das Verhältnis der čechoslovakischen Kirche zur čechisch-brüderischen Kirche. Sie haben als gemeinsame Ausbildungsstätte die Prager Husfakultät. Eine eigene Seminargründung scheiterte. Die Professoren dieser Fakultät sind fast alle čechisch-brüderisch. Durch den führenden Theologen der Fakultät Prof. *Hromádka* ist der Einfluß der *Barth*schen Theologie herrschend geworden. Hromádka schrieb 1932 über die čechoslovakische Kirche: „Die Führung der čechoslovakischen Kirche soll sich ihrer Verantwortung über die wachsende Isolierung ihrer Kirche bewußt sein: Die öffentliche Meinung in den evangelischen Kirchen wird zur čechoslovakischen Kirche immer kritischer, das Freidenkertum bricht auch schon den Stab über sie, die fortschrittliche Öffentlichkeit gibt nicht viel auf ihre Fortschrittlichkeit, die Intelligenz interessiert sich nicht für sie. Und so bleibt ihr allmählich nur Norbert Čapek übrig" (siehe oben). Vernichtend ist das Urteil Prof. Kovář, das *Urban* zusammenfassend anführt. „In unserer Kirche gibt es verhältnismäßig wenig fromme Leute. Der Charakter der areligiösen Zeit zeigt sich bei uns am meisten. Wir sind eine Kirche der kleinen Leute, und zwar nicht nur sozial, sondern auch der intellektuell, charakterlich, und leider auch moralisch kleinen Leute" (309).

Urban stellt zum Schluß die Frage nach dem weiteren Schicksal dieser revolutionären Kirchengründung: „Entweder sie wird zu einer protestantischen Kirche, wenn auch besonderer Art werden ... oder sie wird die Entwicklung weitertreiben und dabei einmal einen ähnlichen Weg gehen, wie ihn in Deutschland die Deutsch-katholische Kirche Czerkis und Ronges gegangen ist, die sich aus einer christlichen Kirche freierer Haltung allmählich zu einem sozialdemokratischen Freidenkerverband entwickelte."

Aus all dem ist klar, daß eine nähere Beziehung dieser Glaubensgemeinschaft zur slavischen kirchlichen Welt der Orthodoxie nicht möglich ist, aber auch zum slavischen Protestantismus (Slovakische Lutheraner usw.) ist dies kaum der Fall. Man könnte höchstens an die „Lebendige Kirche" in Sowjetrußland denken. Diese Frage berührt *Urban* nicht. Man wünschte auch eine Ergänzung in der Richtung, daß die geistesgeschichtlichen Vorgänger in gewissen Gruppen sozialrevolutionärer Strömungen im alten čechischen Brüdertum mit in Betracht gezogen würden.

Trotz der katholischen Reaktion, die jetzt im Protektorat Böhmen und Mähren unter den Čechen spürbar ist, wächst die Nationalkirche noch durch Übertritte. Diese sind allerdings mehr als politische Protestschritte zu werten. Man kann gespannt sein auf die Auseinandersetzung der čechoslovakischen Kirche mit den neuen Zeitströmungen, die an der Grenze čechischen Volkstums nicht Halt machen werden. Wird diese Kirchenbildung als ein Stück der vergehenden liberalen Welt versinken oder wird sie neue Elemente völkischer Weltanschauung in sich aufnehmen und zum Sammelbecken moderner Religiosität im čechischen Volk werden? Bei der Beobachtung dieser Entwicklung wird einem das *Urban*sche Buch immer die unentbehrliche Grundlage geben.

Znaim. *Walther Stökl.*

M. G. Popruženko: Kozma Presviter, bolgarskij pisatel' X veka. (In: Bulgarski stariny, Kn. XII. Izdava Bulgarskata Akademija na Naukite.) Sofia 1936, CCXCIX u. 92 S.

Verfasser ist geborener Russe und ordentlicher Professor für slavische Philologie (früher in Odessa) an der Bulgarischen Landesuniversität Sofia; vor kurzem feierte er seinen 70. Geburtstag und war Gegenstand zahlreicher Ehrungen durch eine große, dankbare Schülerzahl.

Der Presbyter Kosmas ist ein hochgestellter Geistlicher des 10. Jahrhunderts; in der bulgarischen Kirchengeschichte kennt man ihn seit seinen Schriften gegen die Paulikianisch-manichäischen Bogomilen, vielfach der einzigen Quelle zu ihrer Erforschung. Das Schrifttum über ihn ist zerstreut, einen kurzen Abriß bringt der Verfasser auf S. III. — Das allermeiste ist in russischer und bulgarischer Sprache erschienen, einen großen Teil hat der Verfasser selbst beigesteuert.

Mit dem Stoff beschäftigt sich *Popruženko* seit Beginn seiner akademischen Tätigkeit; nach 1907 gab er (in russischer Sprache) die Rede des Presbyters Kosmas gegen die Ketzer heraus (in: Pamjatniki drevnej pismennosti i iskusstva, Bd. 147), 1911 veröffentlichte er seine Monographie „Kosma Presviter", Sofia 1911.

Die vorliegende Arbeit, wie alle vorhergehenden des Verfassers in russischer Sprache, bildet den Abschluß der Forschungen *Popruženkos.* Ihre Entstehung war um so schwieriger, als *P.* hierfür Materialien zusammentragen mußte, die in vielen Sowjet-Museen aufbewahrt sind und erst durch umständlichen Schriftwechsel beschafft werden konnten. Es fügte sich, daß der dann noch immer fehlende Rest aus Lichtbildaufnahmen ergänzt zu werden vermochte, die der verstorbene Nestor der bulgarischen Geschichtsschreibung *V. Zlatarski,* gemeinsam mit *I. Ivanov* während einer längeren Rußlandreise gesammelt hatten und die sich gegenwärtig in der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften befinden. So entstand ein ziemlich lückenloses Bild, mit dem der bescheidene und kritische Verfasser allerdings noch immer nicht zufrieden ist (vgl. seine Klage S. CCXCIX).

Die große philosophische Untersuchung *P.*s ist in zwei ungleiche Teile gegliedert:

Der erste umfaßt genau drei Viertel des Gesamtwerkes und bildet die text- und sprachgeschichtliche „Vorrede". Angeführt und beschrieben werden die vorhandenen Handschriften der Werke Kosmas' sowie die in einzelnen Abschriften verschiedenen Titel. Es folgt eine Untersuchung des Textes nach inneren, auf die Zeitgeschichte beziehbaren Merkmalen und nach der äußeren literarischen Abhängigkeit. Sehr wichtig, ja grundlegend ist der lange Abschnitt über die „geschichtlichen Begleitumstände der Entstehung des Bogomilentums in Bulgarien und der Notwendigkeit einer Kenntnis der Abwehrliteratur für seine damaligen Gegner" (S. CLIII—CCV). Abgeschlossen wird der Abschnitt durch eine Stil-Untersuchung der Werke Kosmas, durch ein systematisch geordnetes Verzeichnis seines Wortschatzes und durch eine geschichtliche Würdigung des Presbyters Kosmas als „Vertreter der bulgarischen Bildung im X. Jahrhundert".

Den zweiten Teil der Arbeit bildet eine textkritisch überaus genaue Ausgabe des berühmten „Slovo svjatogo Kozmy Presvitera na eretiky", mit eingehender Angabe aller Varianten und Fundstellen.

Angesichts der vorliegenden Meisterleistung wird man der Klage des Verfassers, daß sein Werk noch immer nicht vollständig sei, kaum zustimmen können: die Forschung über Kosmas und über die von ihm erfaßten Anfänge des Bogomilentums kann durch *Popruženko* zumindest textgeschichtlich als abgeschlossen angesehen werden.

Z. Zt. Sofia. *Hans Koch,* Wien.

M[ichail] Arnaudov: Ekzarch Iosif i bulgarskata kulturna borba sled sosdavaneto na ekzarchiata (1870—1915), Tom I. (Izdava Sv. Sinod na Bulgarskata cerkva.) Sofia 1940, XVIII u. 666 S.

Verfasser, ord. Professor für Literaturgeschichte an der Landesuniversität Sofia, gilt als der beste Kenner der sogenannten „Bulgarischen Wiedergeburt", d. h. des Zeitalters der national-bulgarischen Erweckung im 19. Jahrhundert.

Die vorliegende Arbeit ist der erste Band des Abschlusses einer gewaltigen Trilogie, die der Verfasser dem jüngeren Geschehen in der Kirchengeschichte

seines Volkes gewidmet hat. Innerhalb des Osmanischen Reiches und auf dem düsteren Hintergrund der damaligen bulgarisch-griechischen Auseinandersetzungen (Einflüsse des Phanarions auf die bulgarische Teilkirche und ihre Abwehr durch das erwachende Volksbewußtsein der Slaven) wächst sich diese Kirchen- zu einer bulgarischen Kultur- und Geistesgeschichte aus, die das ganze 19. Jahrhundert umfaßt.

An ihrer Spitze steht die markante Persönlichkeit des Kirchenpolitikers und Volksführers Metropolit Neofit Chilendarski B o s v e l i, dessen Front gegen die griechische Hierarchie in Konstantinopel (1837—1848) zum Ausgangspunkt der späteren, auch nationalen bulgarischen Wiedergeburt wird; ihm widmet der Verfasser den ersten Teil seiner Trilogie („Neofit Chilendarski Bosveli. Život, d'elo, epocha", Sofia 1930). Den begonnenen Kampf um den volklichen Bestand gestaltet in der nächsten Geschlechterfolge Metropolit Ilarion M a k a r i o p o l s k i zur Auseinandersetzung um die kirchliche Autonomie, d. h. um die damals einzig mögliche kulturell-volkliche Ordnung der Bulgaren innerhalb des Osmanischen Reiches (1844—1875); den Verlauf dieses in jeder Hinsicht spannenden Zeitabschnittes schildert der Verfasser in seinem zweiten (zeitlich ersten) Teil „Ilarion Makariopolski i bulgarskiat cerkoven vopros", Sofia 1926. —

Als dann endlich als Krönung der nimmermüden Arbeit Ilarions die langersehnte kirchliche Autonomie, in Form des bulgarischen Exarchats zustande kam, 1870, wird der zweite Exarch, Iosif (geb. 1840, Exarch 1877—1915) zum erprobten Führer des Volkes. Ihm und seinem Zeitalter gilt der dritte Teil der *A.*schen Trilogie, von der im vorliegenden ersten Band nur die Zeit bis 1885, d. h. bis zur Lösung der Ost-Rumelischen Frage ausschließlich dargestellt wird. (Warum der Vorgänger Iosifs, der erste Exarch A n t i m, 1872—1876, gest. 1886, nicht einer besonderen Monographie gewürdigt wird, wird nirgends gesagt; vielleicht, weil bereits zwei Lebensbeschreibungen über ihn veröffentlicht sind? Vgl. *T. Milkov*, Antim prvi bulgarski Ekzarch, Plovdiv 1899, und *N. Konstantinov*, Prvia bulgarski Ekzarch Antim, Sofia 1922. — Nach einer Notiz bei *St. Zankov*, Bulgarskata pravoslavna cerkva, Sofia 1939, S. 16, Anm. 1, „ist die bulgarische kirchengeschichtliche Wissenschaft eine volle Lebensbeschreibung und Charakteristik dieses ersten und bemerkenswerten bulgarischen Exarchen schuldig geblieben". Vgl. die Kennzeichnung dieses Kirchenpolitikers a. a. O., S. 14—18.)

Die, wie alle Arbeiten *A.*s, außerordentlich fleißig geschriebene Monographie über Exarch Iosif stützt sich, neben zahllosen gedruckten Quellen, erstmalig auch auf die Akten der Bulgarischen Heiligen Synode, die das Werk herausgab, sowie vor allem auf das unschätzbare und erst jetzt ausgewertete Tagebuch des Exarchen, das dem Verfasser durch einen Verwandten Iosifs zugänglich gemacht worden ist.

Eine vollständige Würdigung der gesamten Arbeit kann erst nach Veröffentlichung auch des zweiten Bandes erfolgen; schon jetzt aber gewinnt man den Eindruck, daß es sich hier um eine Leistung handelt, die in wissenschaftlicher Anlage und sprachlicher Meisterung des reizvollen Stoffes gleich mustergültig ist.

Z. Zt. Sofia. *Hans Koch*, Wien.

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. H a n s K o c h, Sofia; für Anzeigen: E r i c h W e r n e r, Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.